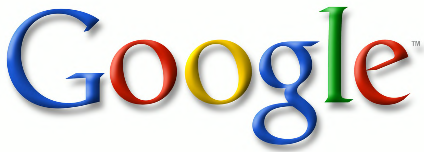
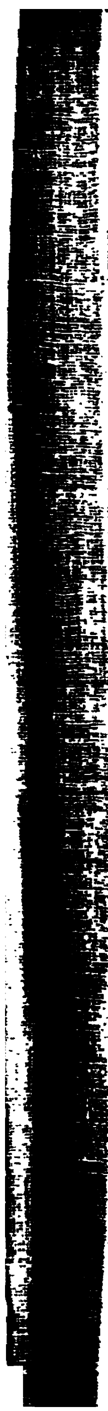




JOURNAL ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME IX

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, DUGAT, DULAURIER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN
KASEM-BEG, MOHL, MUNK, OPPERT, PAUTHIER, REGNIER, REINAUD
RENAN, DE ROSNY, DE ROUGÉ, SANGUINETTI, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME IX



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LXVII

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1867.

DE LA TRADUCTION ARABE

DE DIOSCORIDES,

ET DES TRADUCTIONS ARABES EN GÉNÉRAL.

ÉTUDES PHILOLOGIQUES POUR FAIRE SUITE À CELLES SUR EBN BEITHÂR,

PAR M. L. LECLERC.

Dans un travail sur Ebn Beithâr, nous avons étudié cet auteur au point de vue du grec, du latin et du berbère. Nous avons exposé les règles de la transcription du grec en arabe ; nous avons relevé un certain nombre de mots latins ou néo-latins empruntés par les Arabes à la langue des chrétiens espagnols, langue appelée *latine* par Ebn Beithâr ; enfin nous avons recherché des traces de l'article dans quelques mots berbères.

Aujourd'hui nous venons ajouter un complément à ce travail par des recherches dont nous avons pris les éléments surtout dans la traduction arabe de Dioscorides, que contient le manuscrit 1,067 du Supplément arabe de la Bibliothèque impériale.

Voici comment nous allons procéder.

Nous parlerons d'abord de ce précieux et vénérable manuscrit, de son texte et des notes marginales qui l'enrichissent.

Nous dirons quelques mots sur la manière dont les expressions géographiques ont été rendues en arabe.

Nous donnerons, d'après ces notes, une liste nouvelle de termes botaniques empruntés au latin.

Nous signalerons certains faits prouvant que les médecins arabes de l'Andalousie pratiquaient les herborisations.

Nous donnerons quelques nouveaux noms berbères.

Enfin, nous parlerons des traductions arabes en général, et nous développerons cette proposition, que, quand on traduit de l'arabe en matière scientifique et surtout médicale, on doit toujours s'enquérir si les Grecs n'ont point passé là, et nous donnerons de nombreux exemples à l'appui.

Le manuscrit 1,067 du Supplément arabe de la Bibliothèque impériale, est un in-folio de 144 feuillets. L'écriture, de style oriental, est toute d'une main. Sans être élégante, elle est d'une facture large et très-lisible. Les points diacritiques manquent parfois, mais se suppléent facilement. Les têtes de chapitre sont en gros caractères et en encre noire.

Ce manuscrit n'a pas moins de six siècles et demi d'ancienneté, ayant été terminé au mois de novembre de l'année 1219, ainsi qu'il est relaté dans une note dont les derniers mots sont assez peu lisibles, mais

que nous croyons devoir lire ainsi : وكان الفراغ منه في شهر رمضان سنة ست عشرة وستماية

Le corps du manuscrit est dans un assez bon état de conservation. Le haut des pages a été en partie envahi par l'humidité. Les marges, d'une largeur d'environ trois doigts, sont parfois complétement couvertes de notes précieuses qui, malheureusement, sont quelquefois détruites soit par l'usure, soit par des bandes de papier appliquées pour soutenir le bord des feuillets. La reliure aussi, trop serrée, empêche d'en lire quelques-unes tracées sur les marges internes.

Quelques annotations sont à signaler. A la fin de chaque livre il est dit que la collation en a été *faite* et que le texte a été trouvé conforme. Il paraît même, d'après deux notes, que la collation, sinon la copie, aurait été faite par un certain Abd el Malek ben 'Abi'l Fateh', sous le contrôle d'un botaniste assez souvent cité par Ebn Beithâr, à savoir Aboul Abbâs Ennabaty, qui pourrait bien être l'auteur de certaines notes marginales dont nous parlerons tout à l'heure[1].

Nous avons aussi le nom de trois propriétaires de cette copie bénite النسخة المباركة, dont l'un sous forme de cachet. Sous le nom de l'un d'eux, nous lisons : « A Constantinople. » Ainsi notre volume est

[1] Abou'l Abbas, né à Séville, voyagea en Orient. Il arrivait à Alexandrie en 1216. Quelques observations faites sur les bords de l'Euphrate pourraient aussi être de lui.

allé de l'orient à l'occident, la plupart des notes ayant été faites en Espagne.

Voilà pour le matériel. Parlons du contenu.

Ce volume contient les cinq livres de Dioscorides, plus les traités des poisons et des venins[1]. Tel est le titre : كتاب ديسقوريدس من اهل عين زربة فى هيولى علاج الطب تفسير اصطفن واصلاح ابى زيد حنين بن اسحق لمحمد موسى البغدادى, ce qui veut dire : «Livre de Dioscorides, originaire d'Anazarbe, sur la matière médicale, traduction d'Étienne, revue par Abou Zeid Honeïn ben Ishaq, pour Mohammed Mouça de Bagdad.

Étienne et Honeïn étaient contemporains et vivaient au IXe siècle de l'ère chrétienne. On sait bien peu de choses sur le premier. Hadji Khalfa le cite comme ayant fait plusieurs traductions, entre autres celle de Dioscorides. Ibn Abi Ossaibyah dit que comme traducteur il approche de Honeïn, dont les traductions lui paraissent parfaites. Quant aux connaissances linguistiques de Honeïn, il dit qu'elles s'étendaient à ces quatre langues : l'arabe, le syriaque, le grec et le persan.

D'après les notes de notre manuscrit, Étienne, dont l'autorité est souvent invoquée, a dû faire plus que des traductions, c'est-à-dire des commentaires.

[1] Nous trouvons à la fin du cinquième livre une note qui conteste formellement l'attribution de ces traités à Dioscorides. C'est aussi l'opinion de Sprengel : *Auctori adscribendi esse videntur a nostro diverso.* Voici une partie de cette note : كتاب كمل وبتمامها ، لى ديسقوريدوس وما زاد عليه مما ياتى بعد هذا ليست من تاليفه

Nous avons une preuve que la traduction de Dioscorides était aussi regardée comme l'œuvre de Honeïn, par une note écrite vis-à-vis *l'haile de poix :* ترجم الرازى كما ذكر حنين هنا.

Nous avons collationné d'un bout à l'autre avec l'édition de Dioscorides donnée par Sprengel, et nous n'avons trouvé que de légères différences.

Nous n'avons pas trouvé, sinon deux ou trois fois, les synonymes, en langues étrangères, qui accompagnent généralement l'énoncé du médicament, synonymes généralement omis par les éditeurs. Nous avons aussi fait la comparaison de cette traduction de Dioscorides avec celle que nous trouvons dans Ebn Beithâr, et nous n'avons pas rencontré de différences notables. Il en est une cependant à laquelle on devait s'attendre. Dans notre premier travail, en faisant l'historique, d'après M. de Sacy, de la traduction de Dioscorides, nous avons dit que les traducteurs avaient conservé les noms grecs dont la synonymie leur était inconnue, en attendant que le temps révélât leur connaissance. Dans Ebn Beithâr, les paragraphes portent en tête le nom arabe du médicament. Dans la traduction de Dioscorides, on trouve constamment en tête du paragraphe le mot grec transcrit en arabe, puis son synonyme, quand il est connu, ce qui n'existe pas dans environ le tiers des cas. C'est ainsi, par exemple, que commence le paragraphe relatif au miel : مالى وهو العسل. Voici un cas assez curieux, où l'on a conservé toute une petite phrase grecque. Il s'agit des mille-pieds, et le texte grec com-

mence ainsi : *Ὄνοι οἱ ὑπὸ τὰς ὑδρίας*. Nous lisons dans l'arabe cette transcription quelque peu défectueuse : اوُنِى اَيايفوطاس اذُرِىااس. Une note marginale porte : تفسر اسم هذه الدبة الحمرا التى تحت انية الما. Dans le cas où le synonyme a fait défaut à la rédaction primitive, on le trouve soit au-dessus de la ligne, soit en note marginale. On rencontre dans le corps des paragraphes ce que l'on rencontre au commencement. Ainsi, à propos du *lyncurium*, il est dit : c'est *l'électron*. La traduction rend simplement le mot ايلقطرون, et on lit dans une note : زعم اصطفن ان ايطلقطرون مطلق هو اسم الكربا (كهربا) *sic* [1].

Il en est pour les noms de maladies comme pour ceux de médicaments. Dioscorides recommande l'encens contre les *myrmécies*, sorte de verrues qui s'accompagnent de fourmillement. On lit dans l'arabe : الوجع الذى يسمى ميرميقيا. Le sens du mot n'a pas été compris; mais nous trouvons cette note : زعم حنين ان ميرميقيا هو شئ كالثواليل يظهر فى البدن ويعرض فى موضعه شبيه بدبيب النمل

[1] Les erreurs de la traduction sont aussi relevées par les notes. Ainsi Étienne a traduit جخيديون par هاهترج «le fumeterre.» Une note d'Ebn Beithâr contredit cette version : زعم اصطفن انه الشاهترج وليس هو. Nous citerons une autre correction marginale. Dioscorides rapporte que les raisins secs conviennent pour les *épinyctides* et le *charbon*. La valeur du premier mot ne fut pas connue d'abord, et on se trompa sur le second. Le texte porte افينيقطيدس والجدرى. Nous lisons en marge : يقال ان افينيقطيدس الشرى ويمكن ان يفهم مكان الجدرى النار الفارسى

C'est ainsi que la langue des *Moallaqat* et du Coran débutait dans la science; mais peu à peu elle s'enrichit. Les *mirmikya* de Honeïn sont franchement appelées نملة par Abulcasis, et l'arabe a la même étymologie que le grec : l'un et l'autre rappellent la fourmi. Ces tâtonnements ont aussi leur intérêt, et l'on conçoit combien il est facile, avec de tels documents, d'établir sur des bases solides une technologie médicale. Malheureusement on n'est pas assez entré dans cette voie pénible, mais sûre. Nous y reviendrons en finissant cette étude.

Il est encore un fait que nous devons signaler. Parfois Dioscorides fait mention des divinités grecques; ainsi quand on arrache la racine d'ellébore noir, on adresse des prières à Apollon et à Esculape. Ici, la traduction arabe met simplement la divinité يصلون لله. Nous lisons, de plus, chez Ebn Beithâr عزّ وجلّ.

Parlons maintenant des notes.

Nous avons dit qu'elles couvraient parfois toutes les marges. Nous répéterons que malheureusement un grand nombre sont perdues et complétement illisibles. Nous croyons devoir les ranger en quatre catégories.

La première est d'une écriture très-fine. L'autorité d'Étienne y est presque constamment invoquée, et quelquefois celle de Honeïn. Généralement ces notes sont très-intéressantes; elles ont trait à des variantes, des explications, des définitions de mé-

dicaments et de maladies, que le texte donne en grec, des étymologies, des notions géographiques, la valeur des poids et mesures, etc. Très-abondantes dans les deux premiers livres, elles deviennent ensuite plus rares.

La deuxième série porte en tête ل, et nous serions tenté d'y voir la main d'Abou'l Abbas Ennabaty. Parfois il contredit Ebn Djoldjol, le plus souvent il cherche à déterminer les plantes et en indique les stations en Espagne. Deux de ces notes sont particulièrement curieuses. L'une, qui a trait au *persea*, est reproduite par M. de Sacy dans son Abdallatif; l'autre combat l'opinion qui fait du *tripolion* de Dioscorides le *turbith* تربد.

Une troisième série se compose de citations d'Ebn Beithâr, relatives aux synonymies, citations très-précieuses pour qui ne possède pas cet auteur.

Nous comprendrons dans une quatrième série toutes les autres notes n'accusant pas une origine commune.

Une double note, appartenant à l'une et à l'autre de ces deux dernières catégories, nous a paru digne d'être relevée, en ce qu'elle porte sur une question de philologie grecque; elle vient à propos du *taminier*, ou vigne noire, en grec *ampelos melaina*. Le texte porte مالالا, qu'il eût fallu écrire مالاينا, et qui a été lu مالايا et confondu avec لايا. Le premier commentateur ne veut pas que l'on traduise ce mot par *noire*. Il admet bien que مالس, qui se rencontre plus d'une fois, signifie *noir;* mais il veut que مالالا

signifie *lisse*, attendu qu'il a ce sens à propos des deux *smilax*, dont l'une est dite lisse لايا et l'autre rugueuse احرش. Le second veut que ces deux mots aient une racine commune. Les lettres *s* et *a*, dit-il, ne sont pas radicales chez les Grecs, mais s'ajoutent à la racine, comme le *tanouïn* chez les Arabes. C'est ainsi que l'on trouve chez eux *souria*, *maqdounia*[1].

Il nous a paru intéressant de rechercher comment les expressions géographiques avaient été rendues par les traducteurs : il y a là un indice de l'état actuel des connaissances géographiques dans l'Orient.

Le nombre des termes franchement rendus en arabe est assez restreint. D'abord il y a le nom de l'Arabie. Quant à l'Arabie aromatifère, elle est rendue par بلاد العرب المنبتة الافاوية. Nous sommes étonné que les copistes aient assez mal rendu le mot *nabathéens*, pour qu'il ait été lu ايطاليا, ou même انطاكيا par Sontheimer. Quant à Pétra, son nom se lit bien, mais son adjectif est mal rendu. Parmi les noms bien rendus en arabe, nous citerons l'Égypte, la Thébaïde, l'Éthiopie ou Abyssinie, Palmyre, la mer Rouge, l'Inde, l'Arménie. La Judée est rendue par فلسطين, Babylone par بابل. Quant à la Syrie, elle est rendue plus souvent par سوريا que par بلاد الشام. Quant à la Perse, on la voit rendue par بلاد فارس ; mais le mot *persique* est simplement transcrit. Il en est de même du mot *médique*. Ci-

[1] Certes, on ne dira pas que cette traduction a été faite sur une traduction syriaque.

tons encore l'île de Chypre, donnée sous le nom qu'elle a conservé. Tous les autres noms sont simplement transcrits sous cette forme invariable et fastidieuse....... من بلاد التى يقال لها. Le Pont est quelquefois bien écrit بنطس ; mais nous lisons souvent نيطس. De même, pour la Lybie, nous trouvons plus souvent لينوى que ليبوى. Parfois il y a une note marginale, Ainsi nous lisons que le pays dit اسبانيا est l'Andalousie, بلاد الاندلس, que la Thrace est aux confins de Constantinople. Une autre note nous donne l'Italie comme le pays des Francs. Une autre confond la Gaule, غالاطيا, avec la Galilée.

Un mot que nous croyons, comme tous les traducteurs, une expression géographique, n'a pas été considéré comme tel. Dioscorides rapporte que le macer vient de la Barbarie, *ἐκ τῆς βαρϐάρου*. On sait que le nom de Barbarie s'appliquait aux rives de la mer Rouge, et même du golfe Persique. La version arabe a pris ce mot pour un adjectif, et l'a rendu de cette façon curieuse : من بلاد ليست من بلدان اليونانيين.

Il est une traduction que nous devons signaler. Le mot *Romains*, *Ῥωμαῖοι*, se présente une dizaine de fois, et constamment il est rendu par اهل رومية. Quant au mot *ῥωμαϊστί*, que tous les traducteurs rendent par *latine*, en latin, il se présente trois fois, et trois fois il est ainsi rendu : بالافرنجية. Ainsi, pour les Arabes, Rome n'était plus dans Rome, elle était dans l'empire de Charlemagne.

M. de Sacy a largement usé de notre manuscrit

pour sa traduction d'Abdallatif, et ce qui nous a étonné, c'est qu'il ait remarqué seulement une fois, à propos de la fève d'Égypte, le mot لطينى, que nous rencontrons au moins *une centaine de fois* dans les notes marginales. Voilà pourquoi il a commis l'erreur de croire que cela voulait dire *en français* ou *en italien*. Nous n'avons pu déchiffrer tous les mots accolés à cette qualification, mais nous en avons lu environ soixante et dix, plus ou moins altérés, sans doute par la négligence ou l'usure, mais dont un bon nombre accusent leur origine latine. D'autres ont une physionomie franchement espagnole. Ainsi, pour les Arabes d'Espagne, la langue de leurs voisins représentait le latin. Nous trouvons même deux ou trois fois la distinction de *latin vulgaire*, باللطينى العامى. Au lieu de باللطينى, nous trouvons quelquefois, mais bien rarement, باللطينية.

Tous les mots que nous allons donner sont constamment accompagnés de cette qualification باللطينى.

Il est à remarquer aussi que la prononciation de ces mots est, par exception, à peu près constamment accusée par l'écriture. Ainsi le mot يربه « herbe » se lit toujours يَرْبَه.

L'iris, ليليه, et ليليون, prise comme une espèce de lis.

Le jonc odorant, ينجه, en espagnol « junco. »

Le baume, بلشمو.

La cassia, كاشم, sans doute pour كاشية.

L'helenium, الالا اى الجناح, en espagnol « raiz de alla. »

La jusquiame, مهندر, en portugais « memendro. »

Une espèce de cèdre, شبينة, sans doute la sabine. Du reste, les deux articles se suivent.

Le laurier, لَوْرَة.

Le tamaris, طَمَرِجه.

Le rhamnus, قبرونش, en espagnol « scambrones. »

La noix de galle, جاله.

L'arbousier, مَطْرُنيش, en espagnol « madronho. »

L'aveline, ابلانه.

A propos de l'hippocampe, on nous dit que le chien de mer se nomme ليه, en espagnol « lija. »

Le scolopendre, جنتوبادس, en espagnol « ciento pies. »

La belette, مَشْتيلا, en latin « mustela. »

La cigale, جِقَاله.

La salamandre, شلامندريا.

A propos de l'araignée, une note dit qu'il y a similitude entre le grec et le latin, استوى فيه اليونانى واللطينى.

Le seigle, *tragus*, جِنْتِنو, en espagnol « centeno. »

Le navet, نابه.

Le pourpier? بالجا قشر, en espagnol « baldroegas. »

Le plantain, بلنتاين, en espagnol « lhantem. »

La chicorée, انطوبيا.

L'anagallis, غلينة..... « morsus gallinæ. »

Le lierre, يدره, en espagnol « yedra. »

La centaurée, جنطورية.

La coriandre, تانترة, en espagnol « coentro. »

La massette, ينجه, en espagnol « iunco. »

L'alisma, دى ليبرى..... « oreille de lièvre. »

L'hypericum, يربه قرجياله, en espagnol « coraçon zilho. »

La consoude? شبيطه.

La ciguë, جقوطة.

Le sureau, شبوق « sambucus, sabugo. »

La fougère, فلجه « filix. »

Le polypode, بوبوديه.

Voici d'autres noms qui ne sont plus donnés comme *latins*, mais comme en usage dans le vulgaire.

Pastenague, بشتناقه.

Blatte, بلاته.

Raphanus, رابنه.

Sauge, شالبية.

Sarriette, شطرية.

Cornouiller, قرنولية.

Veau marin, بواى مرين, en espagnol « buey marino. »

Une observation sur ces notes. Elles ont été superposées parfois confusément et à des époques diverses. Il faut quelquefois chercher leur attribution parmi plusieurs médicaments décrits dans la page ou cités dans le corps d'un paragraphe[1].

Nous n'avons cité que celles qui nous ont semblé

[1] Nous avons transcrit presque toutes les notes de ce manuscrit sur la marge de notre Dioscorides, édition Sprengel.

d'une lecture positive. Nous ajouterons encore les suivantes :

روده الشنيه ? « rose de chien ; » شفشفراجه « saxifrage. »

Indéterminée, يربة شانة ومعناه عشبة محيصة.

Clematis flammula, يربة دُفو ومعناه عشبة النار.

يَرْبه اسبلينى « herbe à la rate. »

Les noms signalés par Ebn Beithâr comme ayant un cachet de terroir sont de deux sortes, les uns de provenance étrangère ou latine, بالطينيه وهو العجمية, les autres ayant cours chez les Arabes d'Espagne, عامتنا بالاندلس. Beaucoup de ces derniers sont reproduits dans nos notes, et plus souvent avec l'étiquette latine. Il est probable que l'introduction de mots latins dans l'arabe se fit de bonne heure, et qu'Ebn Beithâr ne donna cette qualification qu'aux derniers venus. Le nombre de ces mots, puisés à cette double source, nous paraît s'élever à environ deux cents. A notre avis, si les médecins arabes les ont exhibés, c'est que leur connaissance était nécessaire et qu'ils avaient passé dans l'usage vulgaire : cette exhibition n'a rien de commun avec celle que nous faisons aujourd'hui des synonymes.

Nous trouvons fréquemment dans les notes les lieux où croissent telles ou telles plantes. Les raves de Tolède sont citées pour leur longueur. Quelquefois l'annotateur nous dit qu'il a lui-même recueilli la plante en question dans telle localité. Les localités le plus fréquemment citées sont Jaēn جايان,

Séville اشبيلية, Malaga مالقة, Cordoue قرطبة, Dénia دانية, Grenade غرناطة, Elvire البيرة, Alméria المرية, etc. C'est ici encore le lieu de regretter que les notes soient aussi souvent illisibles.

Nous donnerons les quelques noms berbères que nous avons recueillis, comme une trace probable des invasions africaines.

Le scandix قشط, l'anchusa تاقيست, l'acacia تيسليت, le sorbier جودر, l'arum ايرنى, le cynara شبرق, le chiendent اثار, une fougère اقرسيو, le rhamnus امليلس.

Nous avons rencontré avec plaisir cette dernière synonymie, qui nous avait été déjà donnée à Constantine par M. Hénon, interprète et naturaliste. L'amliles figure des premiers dans Ebn Beithâr.

Jusqu'à présent nous nous sommes plus particulièrement occupé des notes de notre manuscrit. Nous allons maintenant revenir sur le texte lui-même, et ce sera pour nous l'occasion de parler d'une question qui ne nous paraît pas pouvoir être mieux placée qu'ici, à savoir, que quand on traduit de l'arabe, il faut toujours s'inquiéter des Grecs, tant pour le fond que pour la forme. Négliger cette enquête, c'est rompre le fil de la tradition, pour le renouer peut-être péniblement ou rencontrer des erreurs et des déceptions.

Toutes pénibles qu'elles sont, ces recherches sont indispensables pour plusieurs raisons. Les Arabes ont glissé sur la pente où les entraînait fatalement leur système d'écriture, et nous ont laissé des co-

pies remplies de fautes. Les traducteurs du moyen âge n'ont pas mis assez de critique dans leurs œuvres, ou n'ont pu trouver assez de moyens de contrôle. Enfin les lexicographes, où vont se renseigner les orientalistes, ont trop négligé de recourir aux sources. La technologie des sciences médicales et naturelles est donc fort imparfaite et encore à faire.

Ces pensées s'étaient souvent présentées à nous dans le cours de nos traductions; elles nous sont revenues plus pressantes en lisant le Dioscorides arabe. Cet ouvrage a ce qu'il faut pour établir cette technologie. Toutes les sciences médicales et naturelles, à part l'anatomie et la chirurgie, qui n'y occupent que peu de place, y sont représentées. Comme nous l'avons déjà dit, tous les noms de médicaments sont d'abord inscrits sous la forme grecque, puis la synonymie arabe est donnée à la suite. Quand le texte fait défaut, les notes y suppléent, et de plus, par leurs nombreuses synonymies, elles nous mettent sur la voie des dénominations modernes. Il en est à peu près de même des termes de maladies, qui sont en grande partie d'abord transcrits en grec, puis donnés en langue arabe, soit dans le texte, soit dans les notes.

Nous allons maintenant donner des exemples à l'appui de ces réflexions, et nous commencerons par Avicenne.

Le Canon fut traduit de bonne heure, c'est-à-dire au milieu du XII[e] siècle, par Gérard de Crémone.

Son influence fut grande sur le développement des études médicales. C'est après Galien l'autorité la plus souvent invoquée par Guy de Chauliac, médecin du XIV[e] siècle. On ne saurait se montrer bien sévère pour les fautes de la traduction latine du Canon, quand on songe à l'étendue des travaux de Gérard, le Canon ne représentant qu'une partie de ces travaux. Cependant il y a lieu de s'étonner de rencontrer un certain nombre de mots importants plutôt transcrits que traduits. C'est ainsi que les sutures du crâne, déjà désignées par Celse sous le nom qu'elles ont conservé, sont dites *adorem*, de درز, le carpe *raseta*, de رسغ, l'aorte *orithi*, l'œsophage *meri*, l'épiploon *zirbùs*, de ثرب, le péritoine *siphac*, etc. De même pour les noms de maladies; ainsi la céphalalgie, *soda*, le coma, *sebet*, etc. Il y a plus, pour la phrénésie on a trouvé le mot mal transcrit du grec قرابيطس, et on en a forgé le barbarisme *carabitus*. Parfois le mot grec se trouve dans l'arabe, par exemple pour le péritoine, et on passe outre en le transcrivant tant bien que mal.

La plupart de ces mots sont restés dans l'usage, et on les rencontre encore dans Ambroise Paré. Ce qu'il y a de plus étrange, c'est que nombre de mots ainsi transcrits du grec et conservés dans la traduction même à côté du synonyme sont considérés comme des mots arabes, et on en trouverait au moins une centaine ainsi qualifiés dans le Dictionnaire de matière médicale de Mérat et Delens. Ces confusions expliquent les invectives de Fuchs

et autres médecins de la renaissance contre les Arabes.

Nous renfermant dans le terrain circonscrit par l'ouvrage de Dioscorides, nous allons donner la liste des transcriptions vicieuses qui se trouvent dans le deuxième livre du Canon, parce qu'Avicenne est une autorité invoquée par les lexicographes et les historiens. Il est fâcheux, autant pour l'honneur de la médecine arabe que pour l'intérêt de la science, que l'ouvrage d'Ebn Beithâr ait été méconnu ou négligé. Avicenne a de la méthode, mais il manque de critique, sans parler des fautes séculaires du texte. Ebn Beithâr, au contraire, tout en procédant des anciens aux modernes, des Grecs aux Arabes, et faisant ainsi l'historique de la science, prend toujours la parole quand il est nécessaire que la lumière se fasse. De plus, son système de compilation porte avec soi le remède aux erreurs possibles. Nous comprenons les doléances de Sprengel, quand il aborde l'histoire de la botanique chez les Arabes : « Nihil magis doleo quam quod hæc rei herbariæ historia conscribenda sit absque ullo Beitharidæ adjumento. »

Nous aurons occasion de signaler quelques erreurs dans lesquelles est tombé Sprengel pour s'être appuyé sur l'autorité d'Avicenne, du moins de l'Avicenne qui est entre toutes les mains, celui de Rome. Nous ne donnerons dans la liste des médicaments que les noms transcrits du grec et figurant comme têtes de paragraphe.

اومالى lisez : الاومابلى Ἐλαιόμελι.

اداراق	lisez : ادارق	Ἀδάρκη.
اطر اطيقوس	اسطير اطيقوس	Ἀστὴρ ἀττικός.
اباعلس	اناغلس	Ἀναγαλλίς.
افيوس	اواقنثس	Ὑάκινθος.
اندرونيلون	إيدوصارون	Ἡδύσαρον.
اثيمديون	افيميديون	Ἐπιμήδιον.
بويانس	بوقيدانس	Πευκέδανος.
فيلون	بيلوس	Euphorbia Πέπλος.
درومطاريس	دروويطريس	Δρυοπτερίς.
هوفسطنداس	هوفقسطيداس	Ὑποκιστίς.
هوفيلوس	ونوقيلوس	Ὀνοχειλές.
حجرالعلى	حجرالعسلى	Μελιτίτης.
— سميطوس	— سخيسطوس	Σχιστός.
طلحشقوق	طرخشقون	
طريقونيون	طريبوليون	Τριπόλιον.
طرمخوماس	طريخومانس	Τριχομανές.
طالايبون	طيلافيون	Τηλέφιον.
طرقاقيبا	طراقاقنثا	Τραγάκανθα.
طرقوندس	طوقريون	Τεύκριον.
طيقاقو واون	اليققابون	Ἀλικάκαβον.
طرعيون	طراغيون	Τράγιον.
طراعون	طراغون	Τράγος.
لوفقرولس	لوقوغرافس	Λευκογραφίς.
مفور	ميقون	Μήκων.
نيطافيلى	بنطافيلن	Πεντάφυλλον.
سير	سيون	Σίον.
سوقوطون	سمفوطن	Σύμφυτον.

سقندفليون lisez :	سفندوليون	Σφονδόλιον.
سفيدوس	سيقوس اغريوس	Σίκυς ἄγριος.
سلوثون	سيلوبون	Σίλυβον.
	سكنديقس	Σκάνδυξ.
عنعملى	غنغيلى	Γογγύλη.
عالوبسس	غاليوبسيس	Γαλίοψις.
عاليون	غاليون	Γάλιον.
فقيلاسوس	قيقلامينوس	Κυκλάμινος.
فليلون	فيلون	Φύλλον.
قرقومعا	قروقومغما	Κροκόμαγμα.
قنقبين	قيقينون	Κίκινον.
قنقهر	قنقمن	Κάγκαμον.
قوق	فوق	Φώκη.
شقورس	شقورديون	Σκόρδιον.
خاليدومنون	خاليدونيون	Χελιδόνιον.
غالقون غالمون	غاليون	Γάλιον.

Sprengel n'a malheureusement pu voir le chelidonium des Grecs, la chélidoine, dans le mot assez peu travesti خاليدومنون, et il en fait un *curcuma rotunda*, alors qu'Avicenne reproduit en partie le paragraphe de Dioscorides.

Il a transcrit فقيلاسوس pour قيقلامسوس, le cyclamen, et cette transcription vicieuse se trouve partout.

Il a fait du سمفوطن le symphytum de Dioscorides, un Astragalus emarginatus.

On peut aussi reprocher à Sprengel d'avoir plus d'une fois cité dans son chapitre des Arabes des

plantes dont les anciens leur avaient transmis de toutes pièces la description et les propriétés, soit que le nom grec ait été conservé, comme pour l'agalloche اغالوجن, soit qu'il ait fait place à un nom arabe, comme pour le glaucium ماميثا, etc. Notons encore qu'il a fait du حنظل, la coloquinte de Dioscorides, un elaterium momordica, du لبلاب un dolichos, etc. Le mot *lablab* s'applique ou peut s'appliquer à toute plante grimpante, et c'est bien du lierre de Dioscorides et de Galien qu'Avicenne a parlé. Mais Forskal donne ce nom au dolichos lablab, dans sa Flore égyptienne, et voilà comme on tombe dans l'erreur, faute de remonter aux sources.

Nous allons continuer notre revue par Ebn Beithâr et ses traducteurs allemands Dietz et Sontheimer.

Nous ne reviendrons pas sur le mérite hors ligne d'Ebn Beithâr.

Nous dirons seulement qu'il renferme tout Dioscorides et les simples de Galien. En somme, les Grecs font plus de la moitié de son livre. Il commence toujours par donner le nom arabe et quelquefois les synonymes, ensuite l'article de Dioscorides en tête duquel se trouve habituellement le mot grec.

Dietz a donné en latin une traduction sommaire des lettres *alif* et *ba*. Nous avons déjà dit ailleurs que Dietz ignorait la valeur du mot *adjemia* عجمية, qu'il rend par *nomen persicum*, *barbarum* ou *afrum*, et que les termes berbères sont pour lui lettre close. Nous

ajouterons que cette traduction est remplie d'inexactitudes et d'erreurs, que le système d'abréviation est très-arbitraire. Dietz cependant a consulté Dioscorides dont il transcrit les noms grecs en regard de l'arabe; mais parfois il l'a fait très-imparfaitement. Il n'a pas voulu comprendre que les fautes de transcription des mots grecs doivent être imputées aux copistes arabes. C'est en tremblant qu'il lui arrive quelquefois d'en proposer la restitution. Et pourtant, comment laisser ابوقابس quand à côté l'on inscrit le grec *ἱπποφαές*, comment laisser بكليمن quand on écrit à côté *Buphthalmum?*

Nous allons donner la liste de ces étranges inconséquences, que l'on ne comprend pas en regard du grec.

اصغون	lisez : اصفورن	Isopyrum.
اللبنى	اينننى	Œnanthe.
اماريطن	امارنطن	Amaranthon.
اندروصارون	ايدوصارون	Hedysarum.
انبلس باليا	انبلس مالينا	Ampelos melaina.
اوبغلضين	اوبغلصن	Hypoglosson.
بقتوقرثن	بُقنوقومن	Pycnocomon.

Il nous semble aussi qu'une certaine habitude de la matière devait faire deviner le mot بطراخمون dans بطاحيون le batrachium ou la renoncule, et qu'en trouvant sous la main le mot برنيس que l'on traduit par *quercus*, on devait y deviner le *πρῖνος* des Grecs. Nous croyons être juste envers Dietz en disant que

le temps sans doute lui a manqué, et que, s'il eût complété sa traduction, il aurait fini, en comparant, par en effacer bien des taches.

Sontheimer a traduit tout Ebn Beithâr en allemand, et cette traduction parut en 1840-1842. Elle ne vaut pas mieux que celle de Dietz. On ne saurait refuser au traducteur une connaissance suffisante de l'arabe; mais son œuvre est sans critique et porte l'empreinte de la précipitation, pour ne pas dire de l'étourderie. Dans les mille pages qu'elle renferme, on pourrait presque, l'une dans l'autre, compter deux ou trois fautes ou incorrections à chaque page. Chose curieuse, plusieurs centaines de ces fautes pourraient se corriger par le livre lui-même, tant il abonde en contradictions! Quand on a le courage de se placer sur un terrain aussi encombré, il faut un usage constant de la critique et de l'érudition, et Sontheimer n'a donné que quelques notes, et encore ces notes sont plutôt biographiques que philologiques.

Nous parlons ici en parfaite connaissance de cause. Nous avons entrepris, après la traduction d'Avicenne, celle d'Ebn Beithâr, déjà conduite à la lettre م, et nous avons eu constamment sous les yeux la traduction de Sontheimer. Est-ce une excuse pour Sontheimer d'avoir opéré sur un seul manuscrit, ou bien n'est-ce pas un plus grand tort de n'avoir pas, en ces conditions, contrôlé les parties de son travail l'une par l'autre?

On peut lui adresser les mêmes reproches qu'à Dietz. Les mêmes transcriptions vicieuses sont re-

produites et d'autres encore. Parfois on dirait qu'il saute par-dessus l'arabe incorrect pour traduire directement du grec, et parfois il oublie de recourir à la source. Comment concevoir qu'en traitant de la verveine, *ἱερὰ βοτάνη*, il transcrive ابار انوطان au lieu de ابارا بوطانى ; qu'en parlant de la pierre de Thrace, il transcrive حجر فراى au lieu de حجر تراقى? Agir ainsi nous paraît fausser le rôle du traducteur. Comment encore, en traitant du cancamum, donner قينقهر au lieu de قنقمن? Comment ne pas s'assurer du nom de la tourterelle en grec, et écrire *thrifon* au lieu de *thragôn?* Pourquoi, quand on a connu le glaïeul sous le nom de *xyphion*, l'écrire plus tard *kasajun;* quand on a reconnu le thalictrum, l'écrire ensuite *thanthium*, etc.

Nous ne pouvons reproduire ici toutes ces fautes. Nous en citerons encore seulement une bien grave, qui prouvera que Sontheimer n'avait pas la sagacité que doit avoir un traducteur.

Il s'agit du *diacode*, donné par Ebn Beithâr sous cette forme : دياقودا ; certes, voilà un mot qui sent bien son grec. Tel est l'article d'Ebn Beithâr : دياقودا، قال مسيح بن الحكم الدياقودا صنفان ساذج وغير ساذج وهو شراب رمان الخشخاش. ce qui veut dire : « Massih ben el Hakam dit qu'il y a deux sortes de diacodes, un simple et un composé. C'est un sirop fait avec la tête de pavot. »

Sontheimer traduit ainsi : « Mosin ben el Hakam sagt : Von dieser Pflanze gibt es zweierlei Arten, das Malabathrum, welches etwas anderes ist als Malabathrum, nämlich ein Getränk von Granatäpfeln und

Mohn; c'est-à-dire : De cette plante il y a deux espèces, le malabathrum, qui est autre chose que le malabathrum, à savoir une boisson de grenade et de pavot. »

Il y a dans ce gâchis une triple étourderie. D'abord, il fallait s'arrêter sur la physionomie du mot *diacouda;* ensuite, il fallait, surtout en l'absence de l'article, prendre le mot ساذج pour un adjectif et non pour un nom propre; enfin, se rappeler qu'Ebn Beithâr nomme aussi le pavot رمانة السعالى la pomme, ou, si l'on veut, la grenade à la toux. Aujourd'hui encore, en Algérie, le mot *roumman* a une acception générale, et on appelle encore une tête de pavot *rommanat el-Khechkhâch.*

Une dernière observation sur les transcriptions. Sontheimer n'a pas compris que les lettres faibles ا et و jouent le rôle de lettres de prolongation. C'est bien à tort qu'il transcrit ايرسا par *airsa*, ايارا par *aiara*, ايريغارن par *airigarun*, اولستيون par *aalostion*, etc. tandis qu'il faudrait *irissa*, *iara*, *îrigarun* (à défaut d'*êrigarun*), *olostion*, etc. Nous dirons en passant que beaucoup d'orientalistes ont commis cette même faute, et que ce serait là un bel exemple à donner par les grammairiens de l'emploi des lettres infirmes que la citation de ces transcriptions arabes. Pour en finir avec Sontheimer, on nous permettra de sortir un instant du terrain sur lequel nous nous sommes posé dans ce travail, et d'ajouter que la géographie du monde musulman ainsi que son histoire lui font trop défaut. On s'étonne de le voir

appeler Ebn Ouahchia Ebn Ouachchanah, rendre les mots بنو امية par *Die Söhne des Kabil*, méconnaître la ville d'Algésiras dans الجزيرة الخضرا, etc.

Freytag aussi pèche trop souvent pour ne pas se rappeler les originaux grecs. Pourquoi اصطوفين à côté de staphulinos, الاسفاقس à côté de élelisfacos, اندروصارون à côté de hedysarum, etc.? pourquoi donner deux mauvaises transcriptions de l'oxybaphon, mesure grecque, et n'en pas donner une bonne? Pourquoi donner اسقلبياس et le faire suivre seulement de cette définition, malheureusement trop commune chez lui, *nomen plantæ?* Pourquoi انورسما sans donner le mot grec? Pourquoi cette définition arabe qui n'apprend rien de l'الاطهنى, *convolvulus magicus?* Pourquoi nous renvoyer aux Arabes, quand il s'agit des Grecs? C'est ainsi qu'à l'article طين nous avons une série de variétés d'argiles dont les noms ont une physionomie toute grecque, et l'on nous apprend qu'Avicenne en parle au deuxième livre du Canon.

Citons encore un autre exemple. Il s'agit du pancréas que l'on nous donne décapité sous la forme انقراس, et, au lieu de donner simplement le mot, on le remplace par la périphrase : « Pars corporis in quam ramus venæ باب appellatæ (*la veine porte*) percurrit. » (Avicenne.)

Freytag n'a pu consulter Ebn Beithâr, qu'il n'a connu que d'après Golius; cependant, tout en se bornant à l'autorité scabreuse d'Avicenne, il aurait pu souvent nous donner autre chose que sa banale

définition, *nomen cujusdam plantæ*, ou qu'une définition de seconde main empruntée au Camous.

Il est un ouvrage peu consulté, bien qu'il soit le plus important que l'on ait encore écrit sur la question, et qui en aurait peut-être dit le dernier mot sur bien des points, si l'auteur avait eu à sa disposition les copies arabes de Dioscorides et d'Ebn Beithâr; nous voulons parler des *Homonymies de la matière médicale* de Saumaise. Ce livre est tout farci d'érudition, mais confus. Il signale plus de lacunes qu'il n'en remplit. Cependant on ne saurait se passer de le consulter. Ç'a été un malheur pour Saumaise et pour nous qu'il n'ait pu s'appuyer que sur Sérapion, Avicenne et quelques autres encore, autorités de mauvais aloi, surtout en l'état où nous les possédons. Il n'a connu Ebn Beithâr que par Alpagus. Nous le répétons, il est à regretter qu'il n'ait pas eu entre les mains notre Dioscorides. Ses connaissances en arabe sont aussi insuffisantes. Il nous dit avec exagération que les Arabes ont tout pris aux Grecs, et cependant la sagacité lui fait plus d'une fois défaut. Ainsi nous le surprenons à nous donner le pouliot comme appelé par les Arabes *alnagen* علنجن, et, avec ces éléments, il n'a pu arriver à recomposer le mot *gleichôn* غليخون. Méconnaissant le mécanisme de la prononciation arabe, il nous transcrit ايرسا (إيرِسَا) *aiersa* et il suppose que ce mot vient de ايار que les Arabes auraient pris des Grecs pour exprimer l'*air!* Saumaise nous donne là un exemple de quelques confusions qu'il reproche aux Arabes.

Ainsi, il leur reproche d'avoir confondu le ciste et le lierre, *kissos*, le chameleon et la chamelea, etc. confusions qui sont précisément relevées par Ebn Beithâr, qui les dit, avec raison, tenir à la similitude des noms grecs : وسبب غلطهم في ذلك اشتراك الاسما اليونانية [1].

[1] Saumaise ne fut pas le seul à faire aux Arabes des reproches immérités. Il y aurait une curieuse étude à relever les accusations injustes et violentes de Fuchs, notamment à propos des Nymphæa, du Napel et des Jujubes, accusations du reste réfutées par Amatus Lusitanus et Matthiole; mais nous préférons nous arrêter encore un instant sur un homme que des études spéciales et une certaine habitude des Arabes auraient dû rendre plus circonspect : nous voulons parler de Sprengel.

On sait que dans les traductions latines, justement appelées barbares par M. de Sacy, les termes techniques et les noms propres sont étrangement défigurés. On ferait un volume à rétablir toutes ces altérations dont la plupart ont malheureusement pris droit de bourgeoisie dans la science, comme on peut s'en assurer en consultant, entre autres, le Dictionnaire de Mérat et Delens. Sprengel n'a pas craint de mettre ces travestissements sur le compte des Arabes. Ainsi fait-il à propos de Sérapion. Dioscorides dit que le *Balanos myrepsikê*, le ben des Arabes, se trouve à Pétra. Que ce soit la faute des manuscrits, du traducteur ou de l'imprimeur, on lit le mot sous la forme de *nitran* dans Sérapion traduit, alors que nous le trouvons correctement écrit soit dans la traduction de Dioscorides, soit dans Ebn Beithâr. Sprengel n'en a pas moins écrit cette note à propos de Pétra : Serapio sueta hallucinatione *nitran* scribit loco *petram*. (Dioscorides, p. 645.)

On conçoit d'autant moins cette sortie, que Sprengel, à chaque page, dans ses notes, invoque l'autorité de Sérapion pour l'établissement de son texte.

Ces incorrections, qui rendent la lecture des traductions latines si fastidieuse même pour ceux qui sont en état de les rectifier, nous semblent tout au moins prouver deux choses.

La première, c'est que les traducteurs manquaient absolument de moyens de contrôle pour rectifier les altérations que l'on ren-

Quand les khalifes abbassides eurent la noble inspiration de greffer la science grecque sur le tronc musulman, ils entreprirent une tâche remplie de difficultés autant que de grandeur. Ces difficultés tenaient aux hommes et au langage. Les hommes ne pouvaient tout comprendre, ni la langue tout exprimer, les mots ne pouvant devancer les choses. En attendant que le temps y pourvût, ou qu'une traduction vînt compléter l'autre, les traducteurs étaient nombreux, on dut conserver une partie de la terminologie grecque et recourir à des périphrases. Alors même que les équivalents furent reconnus, on continua par habitude à conserver les témoins de l'ignorance primitive, et c'est ainsi que beaucoup de mots grecs sont restés dans l'usage. Malheureusement l'écriture des Arabes était aussi une cause d'altération, et cette altération devait grandir et se multiplier de copies en copies.

C'est ainsi que les traductions arabes sont arrivées en Occident à une époque où les traducteurs latins devaient se trouver aussi embarrassés que l'avaient été les traducteurs arabes. Ils devaient même

contre toujours et fatalement dans les manuscrits arabes traitant de matières spéciales, écrits généralement par des scribes peu au courant des matières, sans parler de l'absence ou de la position vicieuse des points diacritiques.

La seconde, c'est que ces traductions, si informes qu'elles fussent, répondaient cependant à un besoin pour l'étude et l'enseignement de la médecine, puisque, une fois l'imprimerie découverte, on en fit tant d'éditions. Ce fait seul prouve assez les services rendus à la science par les Arabes.

l'être davantage, et certainement leur œuvre de traduction est généralement restée inférieure à celle de leurs devanciers. Il ne pouvait en être différemment. Les ouvriers étaient moins habiles, et ils étaient plus rares; la moitié de ces traductions ou à peu près est l'œuvre d'un seul homme, de Gérard de Crémone. Ces traductions durent être fatalement défectueuses. Si défectueuses qu'elles fussent, elles n'en remplirent pas moins un vide en fournissant une matière à l'enseignement et des préceptes à la pratique, et pendant plusieurs siècles elles furent la source unique où l'on puisa. Les défauts de ce langage hybride et incorrect du moyen âge n'ont pas en définitive autant d'inconvénients qu'il semblerait d'abord. Qu'importe qu'entre le mot *siphac* et le mot *péritoine* Guy de Chauliac ait choisi le premier, s'il vous donne une bonne description anatomique et de bonnes déductions opératoires? Qu'importe que l'abdomen s'appelât *mirac*, l'épiploon *zirbus*, les pustules *bothor*, la soude *alcali*, etc. que les mots fussent barbares, si la doctrine est bonne?

Sans doute on fit bien, quand on le put, d'aller puiser directement aux sources purifiées de la médecine grecque, dont la médecine arabe n'est qu'une seconde édition considérablement augmentée; mais il ne fallait pas imputer aux Arabes les fautes qui n'étaient pas de leur fait, et méconnaître de longs services.

Longtemps encore ces barbaries de langage, dont ils sont innocents, feront préjuger du fond par la

forme et s'opposeront à ce que l'on formule sur eux un jugement équitable.

Pour que l'on pût les juger en connaissance de cause, il faudrait que la biographie de leurs médecins, dont la série est si nombreuse, et les œuvres principales de leurs auteurs les plus éminents fussent passées dans notre langue; mais la tâche est difficile. Généralement, dans ce genre de travail, on compte beaucoup trop sur les lexiques, et nous avons vu comment les lexiques sont imparfaits parce qu'ils recrutent mal leurs renseignements, de sorte que chaque traducteur est obligé de dépenser beaucoup de temps à assurer sa langue spéciale. Les deux auteurs sur lesquels nous nous sommes arrêté, à savoir Dioscorides et Ebn Beithâr, sont les meilleurs guides pour entrer dans cette voie. Nous pourrions signaler dans plus d'un travail récemment publié des inexactitudes que l'on aurait évitées si on les avait consultés.

A côté des questions d'histoire naturelle, nous croyons que l'on pourrait aussi puiser dans ces ouvrages des règles pour la transcription des expressions géographiques dont quelques-unes ont pu acquérir droit de bourgeoisie par la faute des copistes, mais dont quelques-unes pourraient être, à notre avis, restaurées de toutes pièces. Pour n'en citer qu'une seule, nous croyons qu'il est inexact de rendre la mer Noire, le Pont-Euxin, par le mot *Nithas*. Au lieu de بنطيقى nous trouvons bien نيطيقى dans l'Abdallatif de M. de Sacy; mais nous considérons cela

comme une inadvertance. D'ailleurs, le mot se trouve donné sous la forme *Bonthos* et comme appliqué à la mer Noire dans la Bibliothèque orientale de d'Herbelot.

Enfin, et c'est par là que nous finirons, la lecture des traductions faite en regard des originaux grecs est une excellente étude pour approfondir la connaissance de la langue arabe.

Nous en choisirons un seul exemple. Il est une locution dont M. de Sacy ne s'est pas bien rendu compte, c'est ما هو — ما هي. Il la dit *peu usitée, mais fort énergique*, ce qui prouve qu'il ne l'a pas comprise, dans sa Grammaire, I, 543. Il en cite deux exemples et il s'est mépris sur le premier. Quant au second, il est dans le vrai. On trouve un autre cas dans Abdallatif, page 41; mais ici M. de Sacy prend le sens à rebours, voyant un augmentatif au lieu d'un diminutif.

Cette expression, loin d'être peu usitée, est au contraire d'un usage *très-fréquent* dans le genre descriptif, notamment dans la traduction de Dioscorides. Toutes les fois qu'il s'agit d'exprimer une manière d'être faiblement accusée, une action, une propriété peu intense, cette locution trouve sa place. Nous en citerons quelques exemples.

La sauge a les feuilles blanchâtres, *phulla hypoleuca* : l'arabe dit ورقه الى البياض ما هو.

L'alysson est un peu rude au toucher, *hypotrachu* : وهو فى الجس الى الخشونة ما هو.

Le cyclamen a la racine un peu large, *rhizan hypoplatan* : له اصل الى العرض ما هو.

Le meilleur silphion est celui qui est un peu rouge, *diapherei o hyperythros* : احوده ما كان الى الحمرة ما هو.

Le sonchus est un peu astringent, *metriôs hypostyphousa* : الى القبض ما هو.

L'échium a les feuilles grêles, *phylla hypolepta* : ورقه الى الرقة ما هو.

Nous pourrions citer un bien plus grand nombre d'exemples, mais nous pensons que ceux-là suffisent.

Passons à l'application. Nous avons rencontré un passage de la traduction d'Édrissy, pages 48 et 51 du texte, où nous croyons que si M. Dozy avait songé à cette acception de ما هو, il eût adopté cette lecture et traduit autrement. Disons d'abord qu'il s'agit de l'arsenic ou plutôt d'un composé arsenical, sans doute l'arsénite de cuivre ou *vert de Scheele*, et qu'au lieu de رهج الغار il faut lire رهج الفار, et au lieu de *poussière des cavernes*, il faut traduire par *arsenic des rats* ou *mort aux rats*, comme on dit vulgairement. Le mot رهج est bien connu. On le trouve dans le Dictionnaire de Bochtor. Dans la Matière médicale d'Abderrezzâg, connue sous le nom de *Kacheferroumoûz*, dont nous publions la traduction dans la *Gazette médicale de l'Algérie*, on trouve à l'article سم الفار donnés comme synonymes رهج et رهج الفار. Le mot رهج se trouve aussi chez Humbert, et le Dictionnaire algérien de Paulmier n'en donne pas d'autre. On en lit autant chez E. Beithâr sous la ru-

brique شك. En conséquence il faut lire وهو غبار لونه اخضر ما هو, au lieu de وهو غبار لونه اخضر ما هر, et traduire : C'est une poussière de couleur verdâtre[1].

M. Defrémery ayant rendu compte de cet ouvrage dans le dernier numéro du Journal asiatique, nous nous permettrons d'ajouter quelques rectifications à celles déjà faites par l'auteur, toutes sur le terrain que nous exploitons. Le *dorra* et le *dokhn* sont des sorgho et non du millet, qui se dit *Djaouars*. *Nedjil* est le chiendent. *Hims* est le pois chiche et non le pois. Le *Foulioùn* est le polium Teucrium. L'*ousfour* est le carthame et non la garance. L'anis est *la* graine douce et non *une* graine douce. Enfin le mot *'Aladja* signifie absolument traiter, et *'Ilâdj* traitement.

[1] Nous avons, tout récemment, trouvé quelques emplois de l'expression ماهو, ماهى, dans les *Septénaires d'Hippocrate*, manuscrit de la Bibliothèque de Munich, que M. Daremberg vient de nous communiquer, ouvrage qui n'existe plus qu'en traduction arabe.

邱長春西遊記

RELATION

DU

VOYAGE DE K'HIÉOU, SURNOMMÉ TCHANG-TCH'UN

(LONG PRINTEMPS), À L'OUEST DE LA CHINE,

AU COMMENCEMENT DU XIIIe SIÈCLE DE NOTRE ÈRE.

PAR M. PAUTHIER.

Au nombre des documents relatifs à la conquête de l'Asie centrale et occidentale par les Mongols, que j'avais préparés pour être insérés dans mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo*, publié dans l'année 1865, se trouvait la traduction qui va suivre. Son étendue et son caractère plus général m'avaient empêché de le joindre aux trois autres documents plus spéciaux qui font partie de cette Introduction[1].

J'ai pensé que la Relation dont je donne ici la traduction mérite à beaucoup d'égards de recevoir la publicité du *Journal asiatique*. Le texte dont je me suis servi est tiré, comme les documents ci-dessus cités, de la troisième édition du *Hàï-koüe t'oû tchi*[2]. Je l'ai traduit intégralement ainsi que toutes les notes nombreuses et étendues dont il est accompagné, lesquelles notes sont très-propres à faire apprécier le degré des connaissances en géographie occidentale que possèdent les écrivains chinois actuels.

[1] Pages CXII–CL.

[2] K. 31, f°s 1–11. Édition de 1853.

Comme l'éditeur n'a donné aucune notice historique sur le personnage qui est le sujet de cette Relation, j'ai cru devoir faire précéder ma traduction de la courte notice que j'ai trouvée dans la grande Géographie historique et descriptive de la Chine que je possède.

NOTICE SUR K'IÉOU TCHÂNG-TCHÛN, traduite du *Tá t'sîng ĭ t'oùng tchi* (k. 106; f[os] 31-32).

K'iéou, surnommé *Tch'où-kī* (promoteur de la science dans son pays natal), était de T'si-hia (du département de Tang-tchéou, dans la province du Chân-toûng). Il se donna lui-même la qualification de *Tchâng-tch'ûn tsèu* (fils du long printemps). Dans son enfance, ceux qui eurent occasion de le connaître l'appelèrent un petit prodige, en disant qu'il deviendrait un jour le chef supérieur des Chîn-siên (divins anachorètes). A l'âge de dix-neuf ans il alla étudier la « Vérité absolue » *(t'sioûan-tchîn*, phraséologie des sectateurs de Laò-tsèu) au mont *Koûan-lûn* de Nîng-haï[1]. Il y fut le condisciple au même degré de Mà-yu[2]. Il devint, sous la discipline de son maître Tchoûng-yâng-wâng, un homme d'une droiture et d'une sincérité parfaites *(tchîn-jîn)*. Tchoûng-yâng le considérait comme un vase précieux (c'est-à-dire, comme un jeune homme doué des plus hautes

[1] C'est une montagne située à 40 *li* au sud-est de la ville chef-lieu d'arrondissement de Nîng-hài, département de *Tang-tchéou*. (*Tá-t'sîng-ĭ-t'oûng-tchi* K. 106; f° 9.)

[2] Autre homme célèbre du même département et son contemporain, qui servit les Kîn.

facultés et du plus grand mérite). Les Kîn et les Soûng lui envoyèrent des exprès pour l'engager à se rendre près d'eux; mais il n'y consentit pas. Le fondateur de la dynastie des Youen (ou Mongols), Taï-tsou, l'appela près de lui. Il se rendit à son invitation. T'aï-tsou (Dchinghis-khâan) lui demanda « quels étaient les meilleurs moyens de bien gouverner. » — Il répondit que « révérer le Ciel, aimer le peuple, en étaient la base fondamentale [1]. » Il lui demanda ensuite « quelle était la voie (*taó*), le moyen d'avoir une longue vie, et d'obtenir un grand renom dans la postérité. » — Il répondit respectueusement que « c'était de conserver toujours un cœur pur et de modérer ses désirs [2]. » T'aï-tsou approuva beaucoup ces paroles. Il lui conféra un sceau (en deux parties) à tête de tigre, et l'institua son « auxiliaire » ou « conseiller privé » (*foū*) par un diplôme revêtu du grand sceau impérial. Il ne voulut pas changer son nom; seulement il l'appela (dans le diplôme) *Chîn-siên* (le divin anachorète), et il lui fit don d'une belle habitation, qu'il nomma de son surnom *tch'âng-tchûn* (long printemps).

Nota. Le disciple de K'iéou, Li Tchi-tchâng, a rédigé la première moitié du récit; Ou-tching et Tching Toûng-

[1] 以敬天愛民爲本 *i king t'iēn, 'âï mîn, wei pèn.*

[2] 以淸心寡欲爲要 *i t'síng sīn, koùa yŏh, wéi yáo.*

wên (Tchîng, l'interprète) ont recueilli la seconde moitié. Tá-hing et Siu-soung y ont joint des commentaires. Weī Youan (l'éditeur) y a ajouté les siens.

Un homme d'une droiture et d'une sincérité parfaites, le maître Tch'âng-tchûn (long printemps), K'iéou de son nom de famille, Tchôu-kī, de son petit nom, était natif de T'si-hia, du département de Tang-tchéou, dans la province du Chân-toûng. Dans l'année *ki-mao*[1] du cycle (en 1219 de notre ère) il alla résider à Laï-tchéou (autre ville départementale du Chân-toûng[2]), dans le monastère *Háo t'iēn koúan* (du ciel lumineux). Chacun des *Tá-soûī* (Supérieurs) du Kiâng-nân et du Hô-nân demanda à plusieurs reprises et avec instances de ne pas se rendre à l'assemblée (ou réunion des chefs des couvents *tào-ssé* qui y était convoquée).

C'est sur ces entrefaites qu'en hiver à la 12e lune (en janvier 1220) l'empereur Tching-kie-sse (Dchinghis-khâan) envoya l'un de ses conseillers intimes, Liéou Tchoung-lou, avec un *p'āï* (ou Yarlik) d'or, à tête de tigre[3], et une escorte de vingt hommes à cheval, pour engager K'iéou Tchâng-tchûn à se

[1] « L'année *ki-mao* du cycle correspond à la 14e année du règne de Tái-tsou des Youen, qualifié du titre *d'empereur;* à la 12e année *kia-ting* de Ming-tsoung des Soung, et à la 3e année *king-ting* de Siouen-tsoung des Kin. » (Éditeur chinois.)

[2] Cette ville est située à 37° 9′ 36″ de latitude nord et à 3° 45′ 10″ de longitude est de Pé-king, ou 117° 53′ 40″ du méridien de Paris.

[3] On peut voir, sur ce diplôme ou sauf-conduit impérial mongol, mon édition du *Livre de Marco Polo,* p. 14 et 255, notes.

rendre auprès de lui. A cette époque le Supérieur des *Táo-ssé* du Chân-toûng était Kîn-yéou; il était prié de laisser partir [son religieux] dans deux jours; ce qu'il accorda gracieusement, d'après les explications qui lui furent données. La mission dont l'envoyé avait été chargé eut ainsi une pleine réussite.

A la 1re lune de l'année *keng-tchîn*[1] du cycle (février-mars 1220), on se mit en route [pour se rendre à Pé-king]. En partant de Yen-king (Pé-king d'aujourd'hui, où il y eut un long séjour) on sortit par le passage Kiu-young (de la grande muraille, au nord-ouest de Pé-king), et on s'arrêta à Siouan-tĕh-tchéou[2]. A la 10e lune[3] le grand roi Wŏh-tchîn envoya un exprès, nommé *A-li-sin*, pour inviter [les voyageurs] à se rendre auprès de lui[4].

L'année *sin-sse* du cycle[5], le 8e jour de la 2e lune (le 2 mars 1221 du calendrier julien), on se remit en

[1] «Cette année était la 15e du règne de Taï-tsou des Youen; la 13e année *kia-ting* de celui de Ning-tsoung des Soung, et la 4e *hing-ting* de Siouan-tsoung des Kin.» (Éditeur chinois.)

[2] *Siouan-hoa* d'aujourd'hui, à 40° 37′ 10″ de latitude nord et 115° 08′ de longitude.

[3] Cette 10e lune correspondait au mois de novembre 1220. Le séjour à Pé-king avait dû être de plus de six mois.

[4] *Tcking* «l'interprète» dit (sur ce passage): Wŏh-tchîn tá wâng était le quatrième fils de Taï-tsou (Dchinghis-khâan); il se nommait *Wŏh-tch'i-kin* (Wŏh à la hache rouge). Taï-tsou, étant allé porter la guerre à l'ouest [de la Chine], avait ordonné à Wŏh-tch'i-kin de rester à sa place pour maintenir la tranquillité sur [les contrées arrosées par] le fleuve *Wŏh-nan* (l'Onon).

[5] «C'était la 16e année du règne de Taï-tsou des Youen; la 14e année *kia-ting* de Ning-tsoung des Soung, et la 5e année *hing-ting* de Siouan-tsoung des Kin.» (Éditeur chinois.)

route. On franchit la chaîne de montagnes nommée *Yè-hou*[1]. En se dirigeant au nord, on passa par la ville de Fou-tchéou; et le 15ᵉ jour, marchant par le nord-est, on traversa la plaine marécageuse où est situé le lac *Kai-li* (*keire-noor*), qui produit du sel[2].

En se dirigeant par le nord-est on ne trouva plus de fleuves ou rivières, et on n'eut dès lors que des puits creusés dans le sable pour y puiser de l'eau. Du midi au nord, dans une étendue de plusieurs milliers de *li*, on ne rencontre également pas de montagnes élevées. Les chevaux, après une marche de cinq jours, sortirent des frontières du territoire «riche en pâturages» (*mîng-tchâng*), et ensuite, après une marche de six à sept jours, on entra tout à coup dans les grands steppes sablonneux[3].

Après avoir marché par le nord-est pendant plûs de mille *li*, le 1ᵉʳ de la 3ᵉ lune (le 25 mars 1221), on sortit des steppes sablonneux et l'on arriva au grand lac *Yû-eûrh* (*iren-noor*[4]). C'est alors que l'on commença à rencontrer des hommes qui fumaient du tabac (*yên*) en ramassant ce qui était tombé sur

[1] «Située au delà de l'embouchure du Tchang-kia (dans le Yâng-hô).» (Éditeur chinois.)

[2] «Dans l'*Histoire des Kin*, Fou-tchéou était le district de Foung-li. Le *Kai-li-pŏh* (Keire-noor) est aujourd'hui situé à 100 *li* au nord de l'embouchure du *Tchang-kia*.» (Éditeur chinois.) — *Tchang-kia-keou* (l'embouchure du *Tchang-kia*) est à 40° 54′ 15″ de latitude et à 1° 30′ de longitude ouest de Pé-king.

[3] *Tá chá t'ó*. — «C'est le Tá-moŭh (le grand désert de sables).» (Éditeur chinois.)

[4] Par 44° de latitude et 109° de longitude. C'est un *lac salé*.

le sol[1]. Ensuite, après vingt jours et plus de marche, on aperçut alors un fleuve de sables (*châ-hô*). Il coule par le nord-ouest et pénètre dans le fleuve Ling-kiŭh[2]. Ayant traversé ce fleuve et marché au nord pendant trois jours, on entra dans le petit désert (*siào-châ-tô*). Au commencement de la 4e lune (1er jour, 24 avril 1221) on arriva au pied de la tente du grand roi Wŏh-tchin[3].

Le 17e jour (10 mai) les chevaux tournèrent la tête vers le nord-ouest. Le 22e jour on s'arrêta sur le bord du fleuve *Loŭh-kiŭh* (le Kéroulun). Ses eaux s'étaient tellement accumulées qu'elles formaient comme une mer. Après avoir parcouru ses bords pendant plusieurs centaines de *li*, en suivant la rive méridionale du fleuve, on prit la direction de l'ouest.

Le 1er jour de la 5e lune, à l'heure directe de midi[4], il y eut une « éclipse de soleil[5]. »

[1] « Dans les Mémoires de Tchang Tĕh-hoeï, il est dit que, en sortant des territoires habitables, on entre au nord dans le Châ-tô ou le désert de sables; et qu'il y a en tout huit relais de postes pour l'atteindre. Cela s'accorde parfaitement avec ce qui est dit dans le texte. » (Éditeur chinois.)

[2] « C'est le fleuve Loŭh-kiŭh dont la prononciation a été altérée. C'est aujourd'hui le fleuve Kéroulun. » (Éditeur chinois.)

[3] « Elle était placée sur le bord du fleuve O-nan (l'Onon), Cette ancienne tente ou ancien campement n'était pas Ho-lin (Kara-korum). » (Éditeur chinois.)

[4] 亭午 *t'íng 'où*, le point *culminant* de l'heure *wou*, c'est-à-dire à midi précis.

[5] Cette éclipse correspond au 23 mai 1221 du calendrier julien. Il en sera de nouveau question plus loin. Le *Lĭh tâï ki ssé niên piào*

Les eaux coulent par le nord-est (*toûng-pĕh*). Ayant marché pendant seize jours, on arriva à un endroit où le cours resserré du fleuve sort par la gorge d'une montagne située au nord-ouest; mais il ne peut parvenir à y faire passer tout son volume d'eau[1]. La route de postes est tracée en suivant ses rives marécageuses par le sud-ouest.

Après avoir encore marché pendant dix jours, arriva le « solstice d'été » (*hiá-tchí*). L'ombre du soleil mesurée [au gnomon][2] était de 3 pieds 6 à 7 pouces chinois. Peu à peu on vit s'élever les pics abrupts des hautes montagnes; et, en se dirigeant

dit (k. 94, fol. 38 v°) que cette éclipse eut lieu avec l'indication *kìa-chin* du cycle lunaire; ce qui confirme l'exactitude de la concordance donnée ci-dessus, en plaçant cette éclipse au 23 mai du calendrier julien.

[1] « La source du fleuve Khĕ-lou-lun (Kéroulun) sort d'une gorge des monts *Keng-tĕh*; elle coule au midi et atteint la plaine; puis les eaux commencent à tourner au sud-est. Tchâng-tchûn, partant de la rive méridionale du fleuve, le quitte en marchant à l'ouest; c'est pourquoi il n'en vit pas la source. » (Éditeur chinois.) — On peut consulter, sur le cours du fleuve *Kéroulun* (K. 25, f[os] 1 et suiv.) comme sur tous les cours d'eau de la Chine et la plupart des grands fleuves de l'Asie, un ouvrage chinois très-remarquable, en 8 volumes in-4°, intitulé *Choûï táo t'î kâng*, par T'aî Tchâo-nân, publié en 1796, dans lequel tous les affluents et les sinuosités des fleuves et rivières sont décrits dans le plus grand détail. C'est un vrai traité d'hydrographie asiatique devenu fort rare en Chine et presque unique en Europe.

[2] Les anciens astronomes chinois se servaient d'un gnomon de 8 pieds chinois dont l'ombre méridienne au solstice d'été mesurait 1 pouce par 250 *li* (1 degré); les 3 pieds 6 à 7 pouces d'ombre signalés dans le texte indiqueraient alors une latitude de 42 à 43°, ce qui serait loin de se rapprocher de la latitude des mont Keng-tĕh, situés par 48° 30'.

du nord à l'ouest, on arriva aussi peu à peu aux premiers contre-forts de ces mêmes montagnes [1].

Après avoir fait quatre étapes par le nord-ouest, on traversa un fleuve et on se trouva dans une plaine déserte [2]. Les montagnes et les vallées que l'on rencontra ensuite étaient d'un aspect agréable. Les herbes fécondées par les eaux étaient abondantes. Il y avait là une ancienne ville fortifiée des Khi-tan. Mais si les Liao sont éteints, les soldats et les chevaux n'ont pas disparu de ces lieux. C'est à mesure que l'on s'avance à l'ouest que l'on rencontre des villes fondées entourées de fortifications.

On dit en outre qu'en marchant par le sud-ouest on arrive à la ville fortifiée de Tsin-sse-kan (Samarkande), à une distance de dix mille *li*, en dehors du territoire de laquelle les *Hoëï-k'e* (Ouïg'ours) se sont établis dans un pays délicieux. C'est là que se

[1] « Ces hautes montagnes » que virent les voyageurs devaient être les monts Keng-tĕh. (Éditeur chinois.) — Les montagnes ainsi appelées : *Keng-tĕh*, ou *Kentei* (en mongol *Ike kentei a'ola*) sont situées par 48° 30′ de latitude et 106°-107° de longitude. Ce groupe de hautes montagnes donne naissance à plusieurs grands fleuves : le Kéroulun, sur le versant méridional ; l'Onon sur le versant septentrional, etc. Il a été aussi célèbre parmi les tribus mongoles et tartares qui, depuis les temps anciens, ont habité dans son voisinage (pour ensuite se précipiter comme des torrents sur tous les points de l'Asie), que le mont Mérou pour les tribus ariennes.

[2] « Le fleuve qui fut ainsi traversé était le Toû-lă. » (Éditeur chinois.) — Cette rivière, après avoir reçu plusieurs affluents, prend le nom d'*Orkhon*, et plus loin celui de *Sélinga*, laquelle va se perdre dans le lac Baïkal.

trouve le chef-lieu du gouvernement des Khi-tan. Ils comptent déjà sept souverains[1].

Le 13[e] jour de la 6[e] lune (4 juillet) on arriva au pied de la chaîne des monts *Tchâng-soûng* (des grands pins). On y séjourna quatre jours[2]. Après avoir franchi la montagne, on traversa le fleuve Tsien. Il faisait excessivement froid. Le 17[e] jour on séjourna à l'ouest de cette chaîne de montagnes. En plein été il y avait de la glace et de la neige. La route à travers la montagne est encaissée et sinueuse. Dans la direction du nord-ouest elle a plus de cent *li* de longueur. Après cette marche par le nord-ouest on commença à distinguer l'horizon de la plaine. Il y a là le *Chĭh-hô* « fleuve de pierres, » qui a une étendue de plus de cinquante *li*[3].

[1] « Ceci sera expliqué dans la suite du texte; mais il est bon de remarquer ici que dès les commencements de l'émigration des Khitan, les Naï-man les suivirent; car ils se rendirent à l'occident près des monts Tsoung-ling des *Hoeï-k'ĕh* (Ouïg'ours). C'est pourquoi, après la dispersion des Naï-man, ils allèrent s'établir à l'ouest des Khi-tan. » (Éditeur chinois.)

[2] Il y a dans le texte chinois *14 jours* (*chĭh-sse*); mais ce doit être une erreur typographique; la suite du texte le démontre. L'édition de 1844 a la même faute.

[3] « C'est la rivière *Kouo-'rh-hoan* qui coule à l'est et va se réunir à la rivière *K'é-li* (*K'ara-gool*). Cette rivière passe à travers une gorge de montagne; c'est pourquoi on l'a nommée *Chĭh-hô* (la rivière ou fleuve de pierres). Dans les années *young-tching* (1723–1735) on eut la guerre avec les *Tchun-ko-'rh* (Dzoungars). A cette époque, l'armée du *Hĕh-loung-kiâng* (Saghalian-oula) se rendit sur les bords du *Kouo-lô-kouan* (alias *Kouo-'rh-'hoan*, l'Ork'on, en mongol, *Ork'oun-mouren*), où elle établit ses campements; puis elle franchit le mont *K'an* (*K'an-chân* ou *K'an-a'ola*) et ensuite elle traversa sur des bateaux la rivière Tou-li (To'la). En outre, elle franchit au nord-

Le voyage par les montagnes dura cinq ou six jours. La route va continuellement en tournant les différents pics. On chercha à gravir la chaîne la plus élevée, qui avait la grandeur d'un arc-en-ciel; c'était comme un rempart construit à mille *jîn* d'élévation (le *jîn* étant de 8 pieds chinois = 2,944 mètres). A le considérer, on l'eût pris pour un fils de a mer (*hài-tsèu*), un mauvais produit de l'abîme[1].

Le 28e jour on s'arrêta à l'est du *'Houo-l'-to*[2], qui veut dire, en langue chinoise : « Une habitation ou tente de voyage » (*hîng-koûng*). On présenta une requête à l'impératrice (*hoâng-héou*, la femme de Dchinghis-khâan), pour la prier de permettre à l'armée (qui devait accompagner les voyageurs) de passer le fleuve. Les eaux de ce fleuve coulent au

ouest la montagne K'é-li-ya-'rh qui alimente la rivière *Kouo-'rh-hoan*, l'Ork'on). Avec Tchâng-tchûn marchait une escorte qui se relayait à chaque station de poste. « La chaîne de montagnes nommée dans le texte *Tchang-soung* (des grands sapins) » doit être la montagne K'é-li-ya-'rh. Cette région se trouve située à 49° de latitude du pôle nord; c'est pourquoi le froid y était excessif. » (Éditeur chinois.)

[1] « C'est le mont Ng'é-lou-hé-té qui est indiqué dans le texte. » (Éditeur chinois). — La région qui est ici décrite est celle du grand nœud de montagnes où se trouvent aujourd'hui le *Maï-ma-tchin* ou Grand Marché de *l'Ourga* au midi, et celui de Kiak'ta au nord-ouest.

[2] *Koûng* « palais, demeure, résidence, » se dit en mongol : ᠣᠷᠳᠣ *erdou*, et *hîng-koûng* : ᠪᠠᠭᠤᠬᠤ ᠣᠷᠳᠣ *bagouko ordou.* (Voir le *Ssé-t'i-hô-pi wén-kiân*; k. 20, f° 81.) *'Houo-l'-to* est la transcription chinoise du mot mongol *Ordou*, qui signifie aussi « palais, *habitation du Kahân;* » de plus, « *campement; horde.* » *Bagouko* signifie « descendre; » *bagouko ordou* « lieu où l'on descend pour se reposer; caravansérai. »

nord-est (*toûng-pĕh*); leur grand volume se termine au loin comme le bout d'un essieu. On entra dans le campement pour faire halte. Des chars étaient rangés sur la rive méridionale. Ces chars portaient une tente en forme de pavillon; en les examinant, on voit qu'ils sont faits pour imposer. Anciennement les grands *Chén-yu* (chefs des *Hioûng-noû*, les ancêtres des Turcs) n'en possédèrent jamais d'aussi richement décorés [1].

Le 9ᵉ jour de la 7ᵉ lune (29 juillet 1221) on se mit en marche, par le sud-ouest, avec l'envoyé officiel (de Dchinghis-khâan). Au bout de cinq à six jours on aperçut des montagnes couvertes de neige. Au pied de ces montagnes on voyait çà et là des tombeaux. En outre, après deux ou trois journées de marche, on traversa l'ancienne ville fortifiée de Hŏ'-tsi-siào. Ensuite, après cinq ou six jours, on franchit au midi une chaîne de collines, et l'on suivit le versant d'une montagne qui était aussi au midi. On aperce-

[1] « Il est question ici de la « tente de campement » (*hîng-koûng*, l'*ordou*) de Ho-lin (*Kara-korum*). Elle était située au nord de la rivière *Kouo-'rh-kouan* (alias *Kouo-'rh-hoan*, l'Ork'on; au midi du fleuve *Ssé-ling-kŏh* (la Sélinga). Cette demeure était aussi placée entre les deux petites rivières *Ta-mi-'rh* (Tamir) et '*Hŏh-souï*. La rivière 'Hŏh-souï, du temps des Youen (Mongols) était la rivière 'Hŏ-lin. C'est de cette même rivière qu'était venu le nom de '*Ho-lin* (donné à Kara-korum). Aujourd'hui on la nomme la rivière *Hou-i-nou*. » (Éditeur chinois.) — On peut voir sur *Ho-lin*, ou Kara-korum, siége des premiers Khans mongols, mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo* (p. XXXVII) et le Livre même (p. 171-173, notes). C'est précisément à l'endroit désigné par le commentateur chinois que j'ai placé, d'après d'autres autorités également chinoises, le campement célèbre de Kara-korum des premiers souverains mongols.

vait de la neige à son sommet. Le versant oriental de cette région borde le cours de la rivière Loŭ-kiŭh[1].

Après avoir passé sept mois et vingt-cinq jours à parcourir cinq mille *li*, on arriva au nord de la montagne A-poŭh-kan. L'intendant de la ville de Tchin-haï vint nous faire sa visite de bienvenue[2].

A la 8e lune (août-septembre 1221) on marcha à l'ouest de la haute montagne nommée *Pang*. Dans trois jours, en s'avançant par le sud-est, on eut franchi une autre grande montagne, après avoir traversé une grande gorge. On était au milieu de l'automne. On longea au nord-est le *Kîn-chân* (Mont d'or). Cette montagne est très-élevée[3]; il y a des vallées profondes et des contre-forts en forme de terrasses. Les chariots ne pouvaient pas avancer. Trois fils de l'empereur (*t'âï-tseù*) firent marcher leur corps d'armée en avant, laquelle armée commença à obstruer la route. Les timons des chariots étaient comme suspendus en l'air; les balles (ballots de bagages) roulaient en bas. En somme, pendant quatre étapes, on traversa cinq chaînes de montagnes. Et

[1] L'un des noms du Kéroulun.

[2] « La montagne *A-poŭh-kan* est au nord-est du *Kîn-chân* (Mont d'or). C'est aujourd'hui la montagne A-tsi-'rh-kan. Dans « l'histoire de *Tchîn-hàï* » (*Tchîn-hàï-tchouân*) il est dit que, dans le campement militaire de T'aï-tsou (Dchinghis-Khâan) à A-loŭh-kouân, était située la ville fortifiée de Tchin-haï. *A-loŭh-kouân* n'est qu'une altération d'*A-poŭh-kan*. » (Éditeur chinois.)

[3] C'est la chaîne des monts *Altaï*, *Altaï-a'ola*, à laquelle les Chinois donnent 2,000 *li* d'étendue, et dont les cimes, qui se perdent dans les nuages, sont couvertes de neiges perpétuelles.

au midi en apparut une autre qui domine une rivière (*lîn-hô*)[1].

On traversa cette rivière et on se dirigea au midi; puis, après avoir fait soixante et dix *li*, on franchit la montagne *Siào-toûng* (du petit garçon), et ensuite un territoire imprégné de sel, d'une étendue de trente *li*. Le messager ou envoyé de l'empereur (*Sioüen-ssé*), dans une conversation qu'il eut avec le commandant de Tchín-haï (des territoires situés dans ces régions sablonneuses), dit que ce territoire était extrêmement difficile à traverser. D'abord, pour arriver au lieu dit *Pĕh-kŏh* (des blancs ossements), on marche pendant deux cents *li*. On pénètre dans le nord des steppes sablonneux (*châ-t'ó*), où il y a excessivement d'herbes aquatiques;

[1] « La montagne *Pang-ta* (*Pang-tá-chân*), c'est celle qui est aujourd'hui nommée *Pang-ho-'rh-t'ai*, à l'est de laquelle est le *Tá kân* (grande région desséchée); car, en dirigeant sa marche par le sud-ouest, on doit prendre la route qui mène à la ville de *Ko-pou-to* (*Kopto* ou *Gobdo*) d'aujourd'hui, qui se trouve encore au sud-ouest. Or, la rivière de Ko-pou-to rejoint celle de Ke-'rh-tchi-sse qui prend sa source dans les flancs de la montagne *A-'rh-t'aï* (Egh-tagh). C'est pourquoi il est dit (dans le texte) que « l'on traversa une grande gorge, et qu'on longea, au nord-est, le Mont d'or; qu'au midi en apparut une autre qui domine une rivière. » Ce doit être la rivière *Ouloung-kou* (*Ouroungou*). Liéou-yéou, dans son *Sí-ssé-ki*, « Relation d'une mission dans les pays de l'ouest (de l'Asie) », l'appelle la rivière *Loung-ko.* » (Éditeur chinois.) — Cette Relation de Liéou-yéou a été traduite et publiée dans mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo* (p. CXXXIII et suiv.). Il y est dit, par le commentateur (p. CXXXIV, notes) que cette rivière coule à 500 *li* au sud-ouest de Ko-pou-to ou Kobdo. Cette ville de garnison est située par 48° de latitude nord et 88° de longitude, selon les cartes chinoises. Ses habitants sont principalement des Tourgouts et des Khalkas.

et, pour changer, on fait plus de cent *li* au milieu des steppes, ayant de l'eau jusqu'aux genoux. Alors on atteint la ville fortifiée des *Hoeï-k'éh*[1] (Ouïg'ours). Ce que l'on nomme le « territoire des blancs ossements » (*pĕh-kŏ-tién*), c'était anciennement un « champ de bataille » (*chén-tchâng*). Des armées, harassées de fatigue, arrivaient là ; sur cent, pas un seul homme ne s'en retournait (*pĕh woû ĭ houân*) ! Un jour, la tribu des Naïmân y éprouva une grande déroute.

La fin du jour si désirée étant survenue et la nuit s'étant faite, on traversa une moitié seulement de ces steppes marécageux. Le lendemain on atteignit la plage des herbes aquatiques. Seulement, pendant la nuit noire, les *Li-mi* (Lamies? lutins, spectres, fantômes) sont les maîtres honorés et redoutés de ces lieux. On dit que l'on devait arroser de sang la *tête* des chevaux pour écarter ces mauvais génies. Les troupes se mirent à rire (à cette recommandation) et ne répondirent pas[2].

[1] C'était la ville de بيش باليق *Bich-bâlik* (« cinq villes ») en turk oriental ouïgour), aujourd'hui appelée dans la même langue اوروكى *Ouroumdji* (en chinois, *Ou-loŭ-moŭ-tsi*); ville de la Dzoungarie, située au nord de la grande chaîne des « Monts Célestes, » à l'ouest du lac Barkoul, par 43° 45′ de latitude et 88° 40′ de longitude. Du temps des Mongols, cette ville fut nommée *Pé-king,* « la Cour du nord, » parce que c'était là que résidait le gouverneur général militaire de tous ces pays conquis. (Voir le *Si-yŭh-t'oûng-wên-tchi*, k. 1, f° 6.)

[2] *Siu-soung* a dit : « Le Mont d'Or (*Kin-chân*) se rattache au nord-est à l'ancienne ville forte de *Ou-loŭ-moŭ-tsi* (Ouroumtsi); du nord au sud, il se relie à la route postale des Nouvelles frontières, qui passe par la ville de *Ko-pou-to* (Kopto) d'aujourd'hui. Au midi,

On continua les jours suivants à passer les steppes (*châ-tŏ*). Au midi on apercevait les limites du ciel qui étaient comme des nuages argentés; on doutait que ce fût le *Yîn-chân* (la chaîne des « Monts Célestes. ») Le 27ᵉ jour de la 8ᵉ lune (le 15 de septembre 1221), on franchit le *Yîn-chân;* des *Hoĕï-k'éh* (Ouïg'ours) vinrent au-devant de nous pour nous recevoir. Arrivé au nord d'une petite ville forte, on nous prévint en disant : « En avant de cette montagne *Yîn-chân*, à trois cents *li*, est Hô-tchéou [1]. » On continua les jours suivants à marcher à l'ouest de Youen-tchéou. Les céréales commençaient à mûrir. A l'ouest se trouvait la grande ville forte de *Pi-sse-mà* (Bichbalik). Le roi des *Hoĕï-k'éh* (Ouïg'ours) et la population nombreuse de la tribu nous engagèrent à boire du vin de raisin. On nous en offrait aussi des grappes mûres. On nous dit : « Ce pays, à l'époque de la grande dynastie des Thâng, était le département de Touan-tchéou du nord. La 3ᵉ année

il s'appuie sur les anciennes villes de Kouo-lun-pou-tchi-li-k'é-taï, de Sou-kie-taï, de Kŏ-făh-taï, lesquelles ne sont plus que des vestiges historiques de ces sables mouvants, comme si c'étaient réellement des « champs ou territoires de blancs ossements » (*tsiĕh pĕh kŏh tién yè*) ! (Édit. chin.) — Marc Pol rapporte aussi la même légende des *esprits* qui hantent le désert de Lob, dans la région même dont il est ici question. (Voir mon édition, p. 150.)

[1] Chef-lieu de « l'Arrondissement de la Paix » que l'on écrivait autrefois *Hò-tchéou* (Arrondissement du Feu), à cause du reflet brûlant des sables de cette partie du désert de Gobi. C'est aujourd'hui le district de *Tou-l'-fan* (Tourfan), où se trouve le lac de Barkoul, et l'ancien pays des Ouïg'ours. La ville chef-lieu est située sur les confins du Grand Désert, au midi des Monts Célestes, par 42° 40' de latitude et 88° 28' de longitude.

king-loung (du dragon resplendissant, en 709), Yang Koung-ho était le commandant de ce grand gouvernement militaire. Il y avait ici le « Temple occidental de l'ascension du dragon » (*loûng-hing-sî-ssé*). Deux pierres gravées rappellent ses mérites[1]. A l'est de ce temple, à quelques centaines de *li*, il y a la ville chef-lieu de département de *Sî-king*. A l'ouest de cette dernière ville, à deux cents *li* de distance, est la ville chef-lieu de canton de *Lun-taï*. Là était la limite territoriale de la puissance des Thâng. Çà et là on trouve encore des traces glorieuses de leur domination[2]. »

[1] On trouve dans le *Sî yŭh choùï táo ki* « Description des routes et rivières de l'Asie centrale » (k. 3) plusieurs inscriptions qui rappellent les faits consignés ici et d'autres événements de l'histoire de la contrée. Cet ouvrage, en 4 volumes petit in-f°, avec cartes, publié en 1823, décrit très en détail les cours d'eau de cette partie de l'Asie appelée par les Chinois *Sî-yŭh* (Régions occidentales), en classant ces cours d'eau par grands bassins.

[2] « Cette montagne nommée *Yîn-chân* n'est pas la montagne du même nom entourée par une rivière; c'est le *T'iēn-chân* (la montagne Céleste). Les trois pics du *Po-k'ĕ-ta* (Bogda-a'ola) sont éloignés de l'ancienne ville forte. En se dirigeant au nord après quelques jours de marche, on les aperçoit. C'est pourquoi, dans les vers de Tchâng-tchûn, il est dit : « Les trois pics s'élèvent ensemble, en perçant les nuages condensés par le froid de l'hiver. »

« En avant de cette montagne *Yîn-chân*, à trois cents *li* est Hô-tchéou. On l'appelle *T'iēn-chân* chez les Tou'rh-fan méridionaux; c'est le territoire de l'ancien *Hò tchéou* (Arrondissement du Feu). C'est une faute d'écrire ce nom *Hô-tchéou* (Arrondissement de la Paix). Le chef-lieu du gouvernement général de la cour du nord, des Thâng, était situé au nord de Tsi-moû-sàh d'aujourd'hui. — *Touan-tchéou : touan* est un nom contracté pour *toû-hóu*, compris dans la dénomination de « Gouvernement général : *ta toñ hoú foù*. — *Lun-t'aï-hien* (ville cant. de *Lun-taï*) était situé de cinquante à soixante

Le 7[e] jour de la 9[e] lune (24 septembre 1221), on marcha à l'ouest. On demanda, à plusieurs reprises, combien il y avait encore de relais de postes pour arriver au terme du voyage. Tous ceux qui furent interrogés répondirent qu'en se dirigeant constamment par le sud-ouest on avait encore à faire dix mille *li* et plus. Alors on séjourna quatre jours à l'est de *Lun-taï* (la « Tour de la roue » de la Loi de Bouddha). En outre, on traversa une ville forte. Après avoir encore marché pendant neuf jours on arriva à la ville fortifiée de Tchang-pa-là (Bichbalik) des *Hoëï-k'éh* (Ouïg'ours). Leur roi *Wéï-'ou-'rh* (Ouïg'our) et le commandant des places du désert (*tchin-haï*) étaient vieux. Une foule de peuple de cette tribu vint de loin à notre rencontre pour nous recevoir [1].

li à l'ouest de *Feou-kang-hien* d'aujourd'hui. La sous-préfecture (*hien-tchi*) était située sur le versant de la montagne *Po-k'e-ta* (Bogda); c'est pourquoi on apercevait au midi la montagne *Yin-chân*.

« Dans la rédaction de Tching Toûng-wên (l'interprète), on lit *Pi-sse*, pour *Pĭ-chĭ*. Dans *Ngéou-yang* (l'auteur de l'Histoire officielle des Thâng), on lit que la « Cour du nord » (*Pĕh-t'ing*), de cette dynastie, est aujourd'hui *Pĭ-chĭ-pă-li* (Bichbalik). Alors, à l'époque des Youen (Mongols), *Pĭ-chĭ-pă-li* était exactement situé où il est encore aujourd'hui. » (Édit. chin.)

Le *Sî-yŭ-t'oûng-wên-tchi* (k. 4, fol. 6 v°) dit que les mots [illegible] [illegible] *Bogdo aola* sont en langue dzoungare ou oëlet. *Bogdo* est un mot qui signifie « saint et divin, » et *aola* « montagne: » comme si l'on disait une « sainte » ou « divine montagne. » C'était là, sous les Weï (222-264) et sous les Souï (581-617), que résidaient les 'Han kân ou Kaghân, etc.

[1] « Youan remarque que les *Weï-'ou-'rh* ne sont que la transcription phonétique modifiée de *Hoëï-k'éh*. Au commencement du règne des Youen (Mongols), le territoire des Wéï-'ou-'rh touchait à l'ouest

En continuant de marcher pendant plusieurs jours, on se trouva à l'ouest de toute la chaîne des *Yîn-chân* (Monts Célestes); on avait fait dix étapes. Ensuite on traversa l'arène sablonneuse (*châ-tchâng*), qui nous apparut alors comme dans un demi-jour: c'était le « Champ des blancs ossements » (*pĕh-kôh-tién*). Là le grand courant de sables se divise et coule en formant deux fleuves. Au midi se présentait, comme bordure, le versant boisé du *Yîn-chân* (Monts Célestes). Le désert de sable était franchi. Après cinq jours de marche, on fit halte au nord du *Yîn-chân*. Le lendemain matin de très-bonne heure,

à *Ili*; à l'est il pénétrait dans celui de 'Ha-mi. C'est pourquoi les Weï-'ou-'rh avaient alors acquis une puissance étendue. Tching Toung wên (dans sa rédaction) parle de la ville fortifiée de *Tchang-pa-li*; c'est la même qui, dans l'*Histoire des Youen* (Mongols), au «Catalogue des territoires annexés du nord-ouest,» est nommée *Tchang-pa-li*. Dans la Relation rare et digne de foi de *Yé-liu* (*Yé-liu-t'sou-t'saï*; voir, sur ce célèbre personnage, mon *Introduction* citée, p. CXXI, notes) il est dit que, «après avoir traversé le *T'iën-chân*, ils arrivèrent au chef-lieu du gouvernement du nord. La 2ᵉ année, ils parvinrent à la ville forte de *Tchang-pà-li*. En été ils franchirent la rivière Ma-na-sse.» Alors Tchang-pa-li était à l'est de la rivière Ma-na-sse actuelle.» (Édit. chin.)

Cette rivière a son embouchure dans le lac *Manass* (*Manass gool*), province d'*I-li*. (*Si-yŭh-t'oûng-wên-tchi*, k. 5, fᵒ 7 vᵒ.) Latitude, 45° o. long. 84° 58' 30".

La ville de *Tchang-pa-li*; ce nom signifie la *ville*, en ouïgour: *baligh*, et en turc oriental : باليق *bâlik*, mot qui signifie «une ville fortifiée;» et *Tch'âng* est un mot chinois qui signifie «lumière du soleil» et, au figuré: «florissant, puissant.» C'était la dernière syllabe de l'ancien nom chinois des Ouïg'ours, qui étaient nommés *Kâo-tchâng*; *kâo* signifiant aussi, au propre, «haut et puissant;» *Tch'âng-pa-li* signifie donc en réalité la «ville des anciens Ouïg'ours.»

on se mit en marche dans la direction du midi. On suivit une grande levée de terre dans une longueur de soixante et dix à quatre-vingts *li*. On continua de marcher ainsi par le sud-ouest pendant vingt *li*. Tout à coup se présenta un grand lac qui avait bien deux cents *li* de circonférence. Des pics élevés dans lesquels le tonnerre retentissait l'entouraient comme d'une ceinture, et projetaient leur ombre dans son sein. L'armée lui donna le nom de *T'ien-chî* (Lac du Ciel)[1].

[1] « Siu-soûng dit (sur ce passage) : « L'arène de sables en question s'étend depuis la ville forte de *Tsing-hô* (fleuve brillant comme du cristal) jusqu'à *T'o-k'ĕh-tô*. Les sables accumulés forment comme de véritables montagnes. A l'est ils constituent bien une rangée de monticules de onze cents *li* d'étendue. C'est pourquoi on dit que, pour les traverser, il faut faire plus de dix étapes. Dans leur intérieur, on doit traverser plusieurs petits cours d'eau. Ces cours d'eau ne sont pas mentionnés dans le texte. En été, la neige qui se fond produit comme une nappe d'eau; en hiver, cette nappe d'eau s'est comme desséchée. Cet état de choses dure pendant neuf mois et au delà. C'est pourquoi on ignore qu'il y a de l'eau.

« De *T'o-k'ĕh-tô* jusqu'au *Tsing-hô*, on voyage par les montagnes pendant cinq cents *li*, et on arrive sur le bord oriental du lac Sie-li-moŭ (*Sairim*). Ce lac a plus de cent *li* de circonférence (au lieu de deux cents); c'est là le *T'iĕn-tch'i-hài* (la Mer-lac du ciel), dont il est question dans le texte. » (Édit. chin.)

Le lac *Saïrim*, dont il est ici question, est figuré sur une grande carte chinoise récente (en 8 feuilles, de 2^{m},50 de longueur), par 44° 30′ de latitude et 79° 20′ de longitude du méridien de Paris. Il est nommé *Tchakan Saïrim noor* dans le *Si-yŭh toûng wên tchi* (k. 5, f° 10). *Saïrim*, y est-il dit, est un nom *Hoĕï* (turc oriental) qui signifie « repos, contentement; » et on ajoute « que ceux qui se trouvent sur ses rives jouissent du repos et du contentement. » C'est ce qui lui a fait donner son nom. Le même dictionnaire, parlant du pays de *Sai-li-moŭ* (Sairim, k. 2, f° 23 v°), ajoute que, du temps des Han

Ce lac a son écoulement droit au midi. A droite et à gauche des pics de montagnes l'entourent. Une quantité de cours d'eau se déversent dans ce lac par les gorges des montagnes. Il y a des échancrures de six, sept à dix *li*. Deux des fils de l'Empereur (Dchinghis-khâan) se dirigèrent directement à l'ouest avec leur suite (leur corps d'armée). Dans les commencements, ils furent obligés de se frayer une route dans les veines ou anfractuosités des rochers, d'abattre les arbres, et de construire quarante-huit ponts en bois, des ponts sur lesquels on pût faire passer les chariots (les convois)[1].

Le lendemain on suivit le cours d'un grand fleuve qui coule de l'est à l'ouest; ensuite, ayant fait une journée de route, on arriva à la ville fortifiée de *A-li-ma* (Almaligh), où régnait le roi *Pou-sou-man*.

202 av. à 220 après J. C.), c'était un territoire du royaume de *Kouei tseu* (Bichbalik), etc.

[1] «Tous les cours d'eau que l'on rencontre en marchant au midi, dans une étendue de cinq mille *li* (sic, *où-t'sián-li*), pénètrent par les gorges de la montagne *T'a-le-ki* (au midi du lac). Un proverbe dit: «Le fruit de l'arbre suit le cours de l'eau qui l'entraîne.» Il explique ici que les cours d'eau se dirigent au midi. Dans les circonstances que le texte signale, les cours d'eau étaient très-enflés et très-rapides; on fut obligé de construire des ponts avec des poutres et des étançons pour faire passer les chariots et les chevaux. Les gorges de la montagne avaient une étendue de soixante *li*. Aujourd'hui il existe encore quarante-deux ponts; par conséquent, il y en a (six) dont il ne reste que les fondations.» (Édit. chin.)

La montagne, ou plutôt les monts *Ta-le-ki* (Talki) s'étendent de l'est à l'ouest, au midi du lac *Saïrim*. C'est dans leurs gorges que les troupes des fils de Dchinghis-khâan furent obligées de se frayer des passages.

A la pointe du jour, les *Moang-kou Tâ-tzse* s'empressèrent de venir au-devant de nous. On séjourna dans les « Jardins des fruits de l'Occident. » Les gens du pays appellent ces fruits *A-li-ma;* c'est pourquoi on a donné ce nom à la ville [1].

Ensuite, après avoir marché à l'ouest pendant quatre jours, on arriva au fleuve *Tâ-tsze-sze* (*Teh-ke-sze*). Les gens du pays appellent ce fleuve *Weï-moulien.* Ses eaux puissantes sont larges et profondes. Elles coulent de l'est en s'ouvrant un passage par le nord-ouest. Elles ont rompu les flancs du *Yîn-chân* (Monts Célestes). Au midi du fleuve se représentent de nouveau les « Montagnes Neigeuses » (*Siouĕh-chân*). Le 2ᵉ jour de la 10ᵉ lune (19 octobre 1221), on monta sur des bateaux pour traverser ce fleuve. En descendant au midi on arriva à une haute montagne, au nord de laquelle est située une petite ville fortifiée [2].

[1] « Le grand fleuve qui coule de l'est à l'ouest (*toùng-sî*), c'est aujourd'hui le fleuve *A-li-ma-t'ou.* *A-li-ma,* dans l'Histoire des Youen (Mongols), est écrit *A-li-ma-li;* c'est la ville fortifiée de *I-li.* Dans la même Histoire officielle on trouve encore ce nom écrit *Ye-mi-li;* c'est la même ville qui est ainsi désignée. Les écrivains de la dynastie actuelle (des Thsing) la nomment *I-li,* d'après l'Histoire officielle des Thâng, qui lui avait donné ce nom à cause du fleuve *I-lŭh.* On peut supposer, par conséquent, que *Yé-mi-li* en est aussi une prononciation altérée. » (Éd. chin.)

Sur la grande carte chinoise citée précédemment, le fleuve *A-lima,* aujourd'hui *I-li,* est placé au midi du lac Saïrim; et la ville fortifiée d'*I-li* est figurée sur les bords de ce fleuve sous son nom actuel de *Hoeï-youen tching* (la ville fortifiée de *Hoeï-youen*). C'est le chef-lieu du gouvernement chinois d'*I-li,* qui y entretient une garnison. Lat. 43° 46'; long. 80° 10'.

[2] « Le fleuve dont il est question dans le texte est aujourd'hui le

Après avoir marché à l'ouest pendant cinq jours, l'Envoyé impérial, Liéou Tchoung-lou [1], vint annoncer que le voyage n'était pas encore arrivé à son terme, mais que l'on n'avait plus que peu de chemin à faire; un courrier alla en avant pour nous annoncer, et le chef supérieur civil de Tchin-hàï nous suivit (*toǎh Tchin-hàï Koûng tsoûng*).

fleuve *I-li.* Ses eaux coulent à l'ouest. En marchant à l'ouest pendant quatre jours, on pourrait calculer la longueur de son cours. Ceux qui veulent le traverser doivent aujourd'hui se rendre à *Tsaï-lin* (Saïrim) pour le passer. — En descendant au midi, on arrive à une haute montagne. On peut supposer que c'est aujourd'hui la montagne nommée *Youen-pi-tchou.* » (Édit. chin.)

La grande carte chinoise en 8 feuilles, déjà citée, figure un fleuve qui prend sa source à 2° 30′ à l'ouest d'I-li, par 42° 30′ de latitude, et qui va rejoindre le fleuve I-li, à l'est, à 0,40′ de longitude au delà de la ville de ce nom. Il est nommé *Tĕh-k'ĕh-sze.* C'est sûrement celui qui est appelé dans le texte *T'a-t'sze-sz',* par une simple différence de prononciation. Ce fleuve prend sa source dans une chaîne de montagnes courant du sud au nord et qui est nommée sur la carte *Kan-teng-k'ĕh-li-chân,* la montagne *K'an-teng-k'ĕh-li* (en mongol *Kân-tengri-a'ola* « la montagne du céleste *K'an*). » Le « Dictionnaire géographique et historique en six langues » (*Si-yûh-t'oûng-wên-tchi*) publié à Pé-king en 1766, par ordre de l'empereur Khien-loung (8 volumes in-8°), écrit ainsi le nom de ce fleuve en mongol : [illegible] *Teg'ese-gool.* Il y est dit (k. 5, f° 22) que le nom de *teg'e* est oëlet ou dzoungar, et signifie « mouton de montagnes désertes : » le mot *se,* « nombreux, » et qu'il s'engraisse beaucoup de ces moutons sur les bords du fleuve.

[1] C'est-à-dire : Liéou, second en émoluments. Ce personnage, qui paraît ici pour la première fois, et sur lequel nos commentateurs chinois ne donnent aucune explication, était vraisemblablement le père de *Liéou Yéou* (le nom de famille *Yéou* étant le même) qui fut nommé par Mangou-k'an comme commissaire civil pour accompagner Houlagou dans son expédition en Perse. Ce Liéou Yéou rédigea la *Relation de cette expédition,* traduite et publiée dans mon *Introduction* citée, p. CXXXIII et sq.

Après avoir encore marché à l'ouest pendant sept jours, on franchit une montagne au sud-ouest. On avait rencontré l'envoyé Toûng-hia qui avait dit antérieurement, le 12ᵉ jour de la 7ᵉ lune (1ᵉʳ août 1221), « que le voyage continuerait parce que l'empereur (*cháng*), qui commandait l'armée, s'était mis à la poursuite du Souan-tan-kan (le Sultan-k'an de Kharizm) jusque dans le *Yin-tou* (l'Inde) [1]. » C'est ce qui eut lieu.

Le lendemain on arriva à une petite ville des *Hoeï-k'éh* (Ouïg'ours). Le 16ᵉ jour (de la 10ᵉ lune : 2 novembre 1221), en allant par le sud-ouest, on rencontra un pont en madriers de bois, qui servit à passer la rivière. A la tombée du jour, on arriva au pied d'une montagne située au midi; on était dans le territoire des Ta-chĭh Lin-ya. Le roi de cet État avait succédé aux Liao. Depuis que l'armée des *Kîn* (des *Altoun-k'an*) eut mis en déroute les *Liao*, *Ta-chĭh Lin-ya* (un prince Liao de ce nom) se plaça

[1] « La montagne située au sud-ouest doit être la chaîne des monts Chên-t'ăh-sse. Souan-touan est la dénomination donnée aux grands princes du *Sï-yüh* (de l'Asie occidentale). Dans l'Histoire officielle des Youen (Mongols) on a écrit *Souan-touan*, avec un caractère différent pour le premier mot (mais se prononçant de même). Dans l'Histoire officielle des Ming on a écrit *Sou-tan*; quelques autres historiens ont *Sŏ-tan* (Soudan). Dans le Livre des magistratures de la dynastie régnante (les T'sing) on a écrit *Sou-lou-tan*. Aujourd'hui chacun des chefs des *'Ho-ssa-k'e Pou-lou-te* (Khossaks Bourouts) est ainsi dénommé.

« Le 12ᵉ jour de la 7ᵉ lune on avait appris que le voyage devait continuer; » comme ce fut le 14ᵉ jour de la 10ᵉ lune qu'ils arrivèrent à ce terme de leur voyage, cette dernière partie de leur route avait duré trois lunes. » (Édit. chin.)

à la tête d'un nombre considérable de ces derniers, s'élevant à plusieurs milliers, et s'en alla dans le nord-ouest. Ils mirent dix ans et plus à accomplir leur émigration. Alors ils arrivèrent dans ce territoire. S'étant familiarisés avec les mœurs et coutumes des habitants de ce pays, avec le climat, ils trouvèrent que ce dernier ne ressemblait point à celui des régions sablonneuses du nord. Le territoire est uni, et on y cultive beaucoup de mûriers; les produits de la terre y ressemblent à ceux du royaume du Milieu (la Chine). Seulement, les étés et les automnes sont sans pluie. Toutes les choses nécessaires à la vie y sont produites en abondance. A droite sont des montagnes, à gauche des vallées et des rivières, et cela dans une étendue de dix mille *li*. On rapporte que ce royaume dure depuis plusieurs centaines d'années. Les Naï-mân, ayant perdu leur royaume, se réfugièrent chez le Ta-chĭh. Ssé-mà-héou-tchin (le chef) s'empara de son territoire. Il continua de le posséder jusqu'à ce que le Souan-tan (le Sultan de Kharizm), qui était à l'occident, vînt l'en dépouiller. Les armées impériales (*t'iĕn-pîng*, litt. « les armées célestes, » celles de Dchinghis-khâan) étant arrivées, les Naï-mân furent poursuivis et anéantis. Le Souan-tan lui-même fut défait[1].

[1] « Youan (le rédacteur du *Haï-koŭe-t'oû-tchi*, et l'éditeur de notre Relation) remarque ce qui suit. Dans une Relation précédente (celle de Liéou Yéou, que j'ai aussi traduite et publiée dans mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo*, p. CXXXIII-CL), il est dit que « en marchant par le sud-ouest on arrive à la ville fortifiée de *Tsin-sse-kan* (Samarkande), située à dix mille *li* au delà de la capitale des

Le 18[e] jour (4 novembre 1221), on longea une montagne en se dirigeant à l'occident. Après sept à huit jours de marche, la montagne disparut tout à coup au midi. Une ville bâtie en pierres dut être traversée; ces pierres étaient de couleur absolument rouge. On y trouve les anciens vestiges d'un cam-

Khi-tan, qui occupaient le beau pays des *Hoéï-k'éh* (Ouïg'ours), lequel avait passé par sept souverains. C'est celui dont il est question dans le texte. Liéou Tchoung-lou (ce serait alors la même personne que Liéou Yéou) dit que les Naï-mân reçurent une proclamation qui leur prescrivait de lever des troupes; c'est aussi conforme à ce qui est dit ici. Ta-chĭh Lin-ya était de la famille des souverains Liao (qui régnèrent au nord de la Chine, de l'année 916 à l'année 1121). A la chute de ces derniers, il suivit une foule nombreuse d'individus qui émigrèrent en Occident. A dix mille *li* du passage occidental nommé *Wên-kouan*, il fonda un royaume dans le pays de l'Occident (de l'Asie). C'est celui des *Sî-Liao* (les *Liao* occidentaux qui durèrent de 1125 à 1168). Ye-liu Ta-chĭh prit, pour nom de règne, *tĕh-tsoung* (ancêtre, ou fondateur de dynastie vertueux). Il le changea ensuite en ceux de *yan-k'ing*, pendant deux années; de *kang-koüe* pendant dix années. Son fils, I-lĭh-li, prit pour nom d'années de règne celui de *jin-tsoung* (l'ancêtre bienfaisant). Il était encore très-jeune. La reine mère, qui se nommait *Siâo*, de son nom de famille, avait pris en mains tous les pouvoirs de l'État, et le gouverna sept années, qui furent nommées *kaï-youen* et *hien-t'sing;* et en y comprenant les années de régence *kaï-youen* et *tchao-hing*, le nombre est de treize années. Après la mort de son fils, une jeune fille de la famille de Ye-liu gouverna le royaume. La 14[e] année *tsoung-fou*, son fils Tchi-lou-kou, monté sur le trône, changea cette dénomination de règne en celle de 1[re] année *t'iĕn-hí* (joie céleste); ce qui fait un total de trente-quatre années (pour la durée de cet État).

« T'aï-tsou des Youen (Dchinghis-khâan) ayant détruit les Naï-mân et fait prisonnier leur roi Ta-yang-kan dans une bataille, le fils de celui-ci se réfugia chez les Khi-tan qui s'étaient enfuis à l'occident. *Loung-tchi-t'iĕn-hí* (*Loung-tchi* « la joie du ciel), homme vénérable, était *Taï-chang-hoâng* (chef suprême de l'État). Le Naï-mân s'empara violemment de son royaume qu'il gouverna en maître

pement militaire qui sert d'étape à la cavalerie. A l'ouest il y a un grand tombeau qui ressemble aux étoiles de la constellation du Boisseau réunies[1].

pendant plus de dix ans. T'aï-tsou des Youen, ayant porté la guerre en Occident, le détruisit complétement.

« Pour la suite des événements qui concernent cet État, on peut voir l'*Histoire des Liao*, section *T'iĕn-tso-ki*, vers la fin. On peut voir aussi le *Khi-tan koüe-tchi* (Description historique du royaume des *Khi-tan*), à la 70ᵉ année de la fondation de ce royaume, qui a eu trois générations de souverains et deux reines. Ils formaient un État éloigné, séparé par les monts Tsoung-ling; c'est pourquoi tous les historiens n'ont point parlé de ce beau pays situé sur les frontières occidentales de celui d'I-li, parce qu'ils n'ont jamais franchi le Tsoung-ling. A l'époque en question la tribu des Naï-mân s'empara de son territoire situé à l'est du Tsoûng-ling; et le Souan-tan du Yin-tou (le Sultan de l'Inde du nord-ouest) s'empara de son territoire situé à l'ouest du Tsoûng-ling. Cet État fut ainsi partagé et forma deux royaumes. La ville fortifiée de *Tsin-sse-kan* (Samarkande), qui en faisait partie, fut aussi prise alors par le Souan-tan du Yin-tou. Depuis très-longtemps cette ville était comprise dans le territoire des *Sî Khi-tan* (les Khitan occidentaux). » (Éditeur chinois.)

On nous pardonnera d'avoir traduit intégralement (comme d'ailleurs toutes les autres) cette longue note de l'éditeur chinois, parce qu'elle a un grand intérêt historique et qu'elle nous paraît résumer parfaitement les faits qui concernent des États de l'Asie centrale à peine connus de nom, et qui cependant ont joué un certain rôle dans l'histoire. On peut comparer ce qui en est dit dans un autre document publié dans notre *Introduction* au *Livre de Marco Polo*, p. CXX.

[1] « De nos jours [la ville en question] est située sur la rive méridionale d'un bassin d'eau qui sert d'abordage, et que l'on nomme *Mou-'eulh-t'ou*; le territoire s'appelle *Tô-koù-houng-tchoung*. Après avoir passé le fleuve *I-li* (*Te-k'e-sse*, comme se nomme le fleuve I-li, à sa partie supérieure qui prend sa source dans les monts Kan Tengri, par 42° 30′ de latitude et 29° 30′ de longitude ouest de Péking, et coule au nord-est); après avoir traversé le fleuve *I-li* (*Te-kesse*), disons-nous, en se dirigeant au midi, c'est la première station

Après avoir fait par le sud-ouest en tout cinq étapes dans les montagnes, on arriva à la ville fortifiée de *Sĕh-lân* (Sairam). Il y a là un petit temple

que l'on rencontre. C'est aussi par là que les troupes qui partent d'I-li passent en se rendant à *Ke-chi-k'o-'rh* (Kachgar) pour changer de garnison avec les troupes de défense qui sont cantonnées au sud-est, dans le voisinage du lac Te-mou-'rh-t'oû. On traverse les pâturages des *Pou-lou-te* (Bourouts) pasteurs, qui sont sur les monts Tsoûng-lîng.» (Édit. ch.) — De plus, la ville «bâtie en pierres rouges» dont il est question dans le texte doit se trouver dans la région du Tiemour-tou noor, ou *Lac de fer*, en langue mongole (que l'on nomme aussi *Issi-koul*), parce que ses eaux, comme les pierres en question, ont la couleur du fer.

Le nom de *Moŭh-'eŭlh-t'ou*, que notre commentateur donne à la «ville bâtie en pierres rouges» dont il est question dans le texte, est, selon le «Dictionnaire géographique et historique en six langues» déjà cité (K. 5, f° 19) un nom dzoungar ou oëlet-kalmouk, qui s'écrit en cette langue : [illegible] *moughoultaï boulak*, et signifie : *moughoultaï*, «lieu de passage très-fréquenté au milieu des montagnes,» et *boulak*, «source d'eau.» C'est donc un lieu de passage très-fréquenté au milieu des montagnes et où aboutissent beaucoup de cours d'eau. Le nom convient bien au lieu en question.

Quant aux «pierres rouges» avec lesquelles la ville était bâtie, il y en a beaucoup dans ces régions. Le même Dictionnaire cite un lieu, dans le voisinage du précédent, nommé *Oulan goutchir boulak*, qu'il analyse ainsi : *oulan*, en dzoungar ou oëlet, signifie «de couleur rouge,» *ghoutchir*, «salé;» c'est donc «une terre imprégnée de sel, de couleur rouge, et d'où sortent des sources d'eau.» Tous les noms de lieux, de villes, de montagnes, de fleuves, de rivières, de lacs, etc. de ces pays de l'Asie centrale, habités successivement par des populations d'origine si diverse, et des tribus nomades, parlant, pour la plupart, différentes langues; tous ces noms, dis-je, ont une signification propre, dont l'étude approfondie jetterait un grand jour sur l'histoire et la géographie de cette grande partie de l'Asie, encore si peu connue. C'est ainsi, par exemple, que le pays où nos voyageurs vont arriver, et que l'on nomme ordinairement la *Petite Boukharie*, était autrefois rempli de *temples* consacrés au

bouddhique (*siào-t'äh*), où le roi des *Hoëi-k'éh* (Ouïg'ours) vint à notre rencontre. On entra dans l'hôtellerie, ou caravansérai construit pour les voyageurs. Le 4ᵉ jour de la 11ᵉ lune (19 novembre 1221), les gens du pays fêtaient le 1ᵉʳ jour de leur nouvelle année. Vers l'heure de midi ils se font mutuellement des présents.

Ayant encore marché trois jours par le sud-ouest, on arriva à une autre ville fortifiée dont le roi est aussi *Hoëi-k'éh* (Ouïg'our). Le lendemain on traversa une autre ville forte, et ensuite, après avoir encore marché pendant deux jours, on se trouva sur la rive d'un fleuve; c'était le fleuve 'Ho-tan. Après l'avoir passé sur un pont de bois, on fit halte sur sa rive occidentale. Ce fleuve prend sa source au sud-est dans l'intérieur de «deux grandes montagnes nei-

culte du Bouddha, qui y était florissant; d'où lui est venu le nom ouïgour de بوخار *Boukhar,* qui signifie *temple,* dans cette langue. Les noms des montagnes, des fleuves et rivières, des lacs, sont écrits sur nos cartes, pêle-mêle, un grand nombre étant ceux que les historiens et géographes chinois leur ont donnés, parce que ce sont les sources chinoises qui, les premières, nous les ont fait connaître. Mais on a commencé à les remplacer par ceux que leur avaient donnés les populations qui les ont depuis longtemps habités, comme : *a'ola* (mongol), *taï, tak,* ou *tagh* (ouïgour), *alin* (mandchou) pour «montagne,» en chinois *chân; gool,* (mongol), *mouren* (Ouïgour et mongol), *bira,* ou *pira* (mandchou), pour «fleuve, rivière;» *noor* (mongol), *gool* (ouïgour et turc oriental), pour «lac,» etc. Cette substitution des noms indigènes aux noms imposés par la conquête, ou par toute autre cause, aura l'avantage de rappeler à l'esprit quelles sont les races de peuples qui ont le plus longtemps habité les pays que l'on étudie géographiquement, quoique la nomenclature géographique puisse s'en trouver un peu plus compliquée.

geuses » (ʻ*Ho-lang-kouéï-chân*, qui sont les monts *Kharanggoui-tagh* et *Ni-pan-i-chân*). Ses eaux sont de couleur fangeuse et coulent rapidement. Elles ont plusieurs *tchâng* (mesure de dix pieds chinois) de profondeur. Elles coulent au nord-ouest, on ne sait combien de mille *li*[1].

[1] « On a ici la route directe pour franchir les monts Tsoûng-lîng. Tching T'oung-wên a dit sur ce texte : qu'à *Sĕh-lân* (Sairam), conformément à ce que rapporte Liéou Yéou, dans son *Si-ssé-ki* (Relation de l'expédition de Houlagou, traduite et publiée dans l'*Introduction* au *Livre de Marco Polo*, citée, p. CXXXVI et suiv.), existait un temple bouddhique (*t'âh-tsze-ssé*) où était en même temps une station de poste éloignée à l'ouest de quatre journées de marche. » Aujourd'hui c'est la rivière *T'ăh-tsze* (la Rivière de la pagode bouddhique), qui est à l'ouest (le temple ou la pagode n'existant plus).

« Dans l'Histoire officielle des Ming, section des Mémoires sur les Royaumes étrangers, il est dit que Sĕh-lân est situé à l'est de T'ăh-chĭh-kan (Tachkend). Aujourd'hui la ville fortifiée de T'ăh-chĭ-kan est située au nord du fleuve *Sĭh-lin* (Sirim). Du temps des Youen (Mongols), la route pour se rendre dans le Sî-yŭh (l'occident de l'Asie) et en revenir devait suivre le fleuve *T'ăh-tsze-sse* (et non *T'ăh-lăh-sze*, les seconds caractères chinois ne différant que *d'un trait* l'un de l'autre), et passer par Sĕh-lân; c'est-à-dire qu'en marchant par le sud-ouest, on franchissait le fleuve ʻ*Hŏh-tan* (de Khotan), qui est aussi le *Na-lin* (Narin, ou Tarim). Liéou Yéou, dans son *Si-ssé-ki*, écrit : fleuve ʻ*Hŏh-k'ien*; la prononciation se rapproche de celle de ʻ*Hŏh-tan*. » (Édit. chin.) — Dans le Dictionnaire *Si-yŭh-t'oûng wén tchi* (K. 6, fol. 21-22), déjà cité, le nom de *Khotan* est écrit [illegible] *Khotyan*; il y est dit que ce nom ne diffère de l'ancien *Yŭh-tian*, que par la prononciation. Le fleuve qui l'arrose, et qui se nomme *Khotyan tarya* (que l'on prononce *Khotian daria*), en a pris le nom, qui est aussi celui du territoire. Dans la *Relation du Tá-wan*, insérée dans le *Ssé-ki* de *Ssé Ma-t'sian*, on lit : « Marais salants dont les eaux s'écoulent sous terre. Au midi de ces marais un fleuve prend sa source; on y trouve beaucoup de pierres de *Yŭh*, ou jade. L'envoyé des Han (*Tch'ang-k'ian*, 122 ans avant notre ère),

Au sud-ouest du fleuve on fait plus de deux cents *li* sans trouver absolument ni eau, ni herbe. Ensuite au midi on aperçoit de hautes montagnes couvertes de neige ; mais, à l'ouest, les contre-forts de

ayant exploré tout le cours du fleuve, trouva qu'il prenait sa source au pied d'une montagne située au midi de *Yhŭ-tian* (K'otan). Ce fleuve coulait au nord et se réunissait aux rivières qui sortaient du Tsoûng-lîng. A l'est était le *Poŭh-tchâng haï*, « la mer abondante en roseaux » (aujourd'hui le lac Lob). »

On lit aussi dans le *Choûï-King tchóu* (le Livre canonique des Eaux, très-ancien, avec Commentaires, en 20 vol.) : « La source méridionale conduit à une montagne qui est située au midi de *Yŭh-tian* (Khotan) ; on l'appelle vulgairement : *Kiéou-mó tchi* (le lieu, la place de *Kiéou-mó*). De cet endroit (la source ou rivière en question) coule au nord et s'en va jusqu'à l'ouest du royaume de *Yhŭ-tian*. De plus, en coulant par le nord-ouest, elle va rejoindre le fleuve (le *Tarim gaol*, qui va se perdre à l'est dans le lac Lob). »

« On remarque, disent les modernes auteurs chinois du Dictionnaire cité, que la rivière *'Hŏh-tian* va se confondre au nord avec le fleuve *Yé-'rh-kiâng* (de Yerkiang) pour couler à l'est ; cela s'accorde parfaitement avec la description de son cours au nord, pour se joindre aux rivières sorties du Tsoûng-lîng, qui en a été donnée anciennement. » — Ces citations sont une preuve bien remarquable des connaissanees étendues que, dès avant notre ère, les Chinois possédaient déjà sur la géographie et l'hydrographie de pays si éloignés d'eux, et que l'on est si peu disposé, en Europe, à leur accorder. Mais ce qui étonnera plus encore que les connaissances en hydrographie du général *Tch'ang-k'ian*, l'envoyé de l'empereur *Wou-ti*, qui assista à la chute du royaume grec de la Bactriane, c'est la reconnaissance de l'une des sources de l'Indus (dans le mont même où la rivière de Khotan prenait la sienne), par l'ancien commentateur du *Choûï-King*, qui dit que ce mont était appelé vulgairement *Kieóu-mó*. Or, ces mots sont la transcription exacte du mot sanskrit कुमार् *Koumâra*, qui est un des noms indiens de l'Indus ou सिन्धु *Sindhou* (Wilson), lequel effectivement (comme l'ont reconnu depuis peu les géographes européens, d'après les sources chinoises) a l'une de ses sources au delà des monts हिमालया : *Himâlayâs* dans

ces montagnes se relient par leur extrémité à la tête de celles qui sont au midi de *Sih-mi-sse-kan* (Samarkande). On arriva ensuite à une ville fortifiée où l'on trouva de l'eau et de l'herbe (pour les chevaux). On traversa ensuite trois autres villes fortes, en voyageant une moitié de la journée par des chemins de montagnes, et on pénétra, par le nord-est, dans un pays plat arrosé par plusieurs cours d'eau. On était au 18ᵉ jour du 2ᵉ mois d'hiver. On traversa un grand fleuve, et on arriva au nord de la ville fortifiée de *Sĭh-mi-sse-kan* (Samarkande), qui est le chef-lieu, située entre les fleuves [1], du gouvernement des *Sĭ*

le versant méridional de la partie même citée par l'ancien hydrographe chinois. La montagne Ni-pan-i, où la rivière 'Hŏh-tian prend sa source, est placée, dans la grande carte chinoise citée, par 36° de latitude; et son nom est en sanskrit निर्वाण *Nirvân'a,* dont *Nipan-i* est la simple transcription. Ce serait la montagne où Bouddha prit son *nirvân'a,* c'est-à-dire cessa son existence mortelle.

Le passage, cité ci-dessus, du *Choŭï King tchóu,* appartient à un ancien commentateur, qui vivait dans le vᵉ siècle de notre ère, nommé *Si-tao-youen.* Mais le texte ancien, qui est très-laconique, et que l'on suppose remonter à cinq ou six cents ans avant Jésus-Christ, porte (K. 2, fol. 4 r°) : « L'une des sources (en question) sort d'une montagne située au midi du royaume de *Yŭh-tian* (Khotan) et coule dans la direction du nord pour aller se réunir au fleuve *Tsoŭng-lĭng* (*Tsoŭng-lĭng hô hŏh*), et à l'est à la mer abondante en roseaux flexibles (le lac Lob). »

Le même livre donne, avec ses commentaires, des renseignements extrêmement curieux sur l'hydrographie ancienne de l'Asie. Il a eu en Chine trente éditions d'auteurs différents qui l'ont commenté.

[1] C'est le ما ورآ النهر *Mâ-ouarâ-el-nahr* restreint des géographes persans. La ville de Samarkande se trouve située précisément entre les deux fleuves : l'*Amou-daria,* ancien Oxus, et le *Sir-daria,* ancien

K'itan (les Khitans occidentaux). Le commandant militaire en chef, *I-tsze*, du titre de *Koüe Koûng* [1], accompagné de Mong-kou et de Hoeï-k'éh (Mongols et Ouïg'ours), vint à notre rencontre. On avait dressé de grandes tentes, car on savait l'arrivée du commissaire ou envoyé impérial Lieôu Koûng [2]. Les routes étaient obstruées d'une foule de monde qui venait à cet endroit, car, à mille *li* à la ronde, les bateaux et les ponts en bois avaient été détruits par les mécontents et les bandits du pays.

On passa l'hiver en cet endroit. Cette ville (de Samarkande) domine le bord du fleuve. L'été et l'automne y sont toujours sans pluie. Les habitants du pays ont ouvert deux canaux qui pénètrent dans la ville. Ces canaux se divisent pour circuler dans son enceinte et former des ruisseaux dans les rues [3].

laxarte. Cette position avait déjà fait nommer ce territoire *Transoxiane* par les anciens géographes européens. C'est une Mésopotamie.

[1] Titre équivalent à celui de *baron de l'Empire*. Ce personnage avait succédé, dans ce commandement, à Tiemour, gendre de Dchinghis-khâan.

[2] Voir la note 1, p. 61. Si c'est le même personnage qui figure ici, il est qualifié différemment ; on lui donne un titre équivalent à celui de *duc*.

[3] « Samarkande renferme de beaux marchés, des bains, des *khans*, de nombreuses habitations. On y voit des eaux courantes, fournies par une rivière sur les bords de laquelle est une digue qui s'élève à une grande hauteur. Dans plusieurs endroits et au milieu de la partie orientale se trouve une chaussée de pierre, sur laquelle l'eau coule depuis l'endroit nommé *Saffarin* jusqu'à ce qu'elle pénètre par la porte de la ville. Près de là est un immense fossé, dans lequel on a eu besoin d'établir une digue afin de faire refluer les eaux dans la ville. Ce canal, dont l'existence est fort ancienne, coule

Alors que l'heure de la déroute du *Souan-tan* (Sultan) n'était pas encore venue, il y avait dans la ville plus de cent mille familles. Mais aujourd'hui (en 1221-1222), il n'en reste pas une sur quatre. La plus grande moitié était composée de *Hoeï-k'éh* (Ouïg'ours); des *K'i-tan* (Khitans) et des *Hân* (Chinois)[1] formaient le restant de la population; ces derniers ont des filets de pêche qui ont plus de dix *tchâng* (30 mètres) de longueur. Le nouveau palais du Sultan n'avait pas encore été occupé (par ses nouveaux maîtres). Il y a des perroquets et des éléphants qui, tous, sont disséminés à plusieurs dizaines de *li* au sud-est, et sont des produits du Yin-tou[2].

au milieu des marchés, dans le lieu nommé *Ras-altak*, qui est un des grands quartiers de Samarkande.» (*Mesalek Alabsar. Notices et Extraits des Manuscrits*, par M. Ét. Quatremère, t. XIV, p. 253.)

[1] C'est un fait remarquable que cette colonie de Chinois à Samarkande. Au commencement du XIII[e] siècle, il y en avait aussi dans plusieurs autres endroits de l'Asie centrale.

[2] «*Sih-mi-sse-kan*, dans l'Histoire officielle des Youen et dans le *Si-ssé-ki* de Liéou Yéou (déjà cité), est écrit *Tsin-sse-kan*; c'est la ville fortifiée de Saï-ma-'rh-kan (Samarkande). Cette ville est aujourd'hui située dans l'intérieur des frontières du Ngao-kan (le Kan hautain de Samarkande et de Bokhâra); elle est aussi située au midi du fleuve *Na-lin* (Narin, le *Sir daria*, ancien Iaxarte). Tchâng-tchûn vint du nord devant cette ville, en traversant le fleuve 'Höh-tan. Arrivé là, il passa encore un autre grand fleuve, et parvint à la ville fortifiée de Sih-mi-sse-kan, dont la situation est indiquée par un autre fleuve qui vient de l'est, et qui a son cours au nord pour entrer dans le fleuve Na-lin. De la «Cour du Nord» (Pĕ-t'ing, ou Bichbaligh, dans le Gouvernement d'I-li) on arrive à cette même ville. La plus grande partie de la route se fait en se dirigeant à l'ouest. Une fois que l'on a dépassé cette ville, alors la majeure partie du chemin se fait en se

Le Maître (*Tchâng-tchûn*) prit occasion de son séjour (à Samarkande) pour demander des renseignements sur l'éclipse de soleil qui avait eu lieu le 1er jour de la 5e lune (de 1221). Les gens du pays dirent que cette éclipse était arrivée au milieu de l'heure *tchîn* (7-9 heures du matin), et qu'elle était restée à 6 parties[1] (sur 10). Le Maître dit (c'est son disciple qui a écrit la *Relation*) : « Antérieurement, à l'époque où nous étions sur le bord du fleuve Loŭh-

dirigeant au midi. Le plus important (pour Dchinghis-khâan) était de porter la guerre à l'ouest, pour conquérir tout le pays; et c'était à ce territoire (où est située Samarkande) que tendaient tous ses efforts. C'est pourquoi on y fit séjourner l'armée; et la garde de cette place fut confiée à Ye-liu Thsou-t'saï (voir sur ce célèbre personnage l'*Introduction* au *Livre de Marco Polo*, citée, p. CX et CXXI); lequel commandement fut donné ensuite au gendre [de Dchinghis-khâan] *Tie-mou-'hr* (Timour). Jusqu'à la dynastie des Mîng, cette ville (Samarkande) fut le chef-lieu d'un grand royaume du *Sí-yŭh* (de l'Asie occidentale).

« Youan (l'éditeur du texte) fait observer que, dans l'Histoire officielle des Youen (Mongols), Taï-tsou prit d'abord la ville forte de Tsin-sse-kan, et qu'ensuite il prit celle de Si-mi-sse-kan; c'est une erreur commise par le rédacteur de cette Histoire, qui a fait *deux lieux d'un seul;* c'est le même exprimé différemment. » (Édit. chin.)

1 中辰時食至六分止 *thoúng tchîn chi chĭh tchi, loŭh fén tchi.* On pourrait aussi traduire ce passage : « l'éclipse arriva au milieu de l'heure *chîn* (à la fin de la 7e heure et au commencement de la 8e du matin), et cessa après une durée de 6 minutes » (le 分 *fén* étant compté par les astronomes chinois pour la 15e partie du 刻 *kĕh*, ou 1 minute; 8 *kĕh*, de 15 minutes chacun, constituant la durée d'une heure chinoise de 120 minutes (le double des nôtres), et 96 *kĕh* (ou *quarts* de nos heures) constituant 1 jour et 1 nuit).

kiŭh [1], nous vîmes cette même éclipse à l'heure *woû* [2]. Ensuite, étant arrivés par le sud-ouest au *Kîn-chân* (Mont d'Or, ou Altaï), les habitants nous dirent que le temps de l'éclipse avait duré sept *fēn* (7 minutes, ou que l'éclipse avait été de sept parties sur dix). Dans ces trois endroits, les parties éclipsées de l'astre, observées, n'ont pas été les mêmes. On peut en rendre raison par le calcul. Si l'on se trouve placé directement au-dessous de l'astre (*k'î hia*, c'est-à-dire dans l'axe qu'il forme avec le corps éclipsant), alors on le voit complétement éclipsé. Si l'on se trouve placé de côté (*tsâi pâng tchè*), alors, à une distance de mille *li* [3], la gran-

[1] Voir plus haut, p. 45.

[2] 午 刻 *woû kĕh*, de 11 heures avant à 1 heure après midi = 12ᵉ heure et 1 heure européennes; mais comme cette heure *wou* était à son point *culminant* (*ting-vou*, v. p. 45), c'était à midi précis. Le Loŭh-kiŭh ou Kéroulun, là où il prend sa source dans les monts *Keng-tĕh*, est à 48° 33′ de latitude, et à 106° 48′ de longitude du méridien de Paris; Samarkande a été placé par Nassir-ed-dîn T'ousi à 40° 05° de latitude, et à 98° 20′ de longitude des Iles Fortunées; par Ouloug-Beg, à 39° 37′ de latitude, et à 99° 16′ de longitude. Les géographes européens placent généralement cette ville à 39° 30′ de latitude et à 66° 30′ de longitude du méridien de Paris. La différence des longitudes serait de 40° 18′, ce qui ne peut s'accorder astronomiquement avec la différence des heures de l'éclipse de soleil observée, à moins de supposer, ce qui est vraisemblable, que l'éclipse à Samarkande ait commencé dans la première moitié de l'heure *tchin* (entre 7 heures et 8 heures du matin, soit 7 heures 30 minutes), ou que *Tchâng-tchûn* se soit trouvé alors moins éloigné de Samarkande d'environ dix degrés.

[3] Environ quatre degrés, à 250 *li* au degré; mais le *li* du temps des Mongols n'ayant été que de 378 mètres, ce ne serait qu'environ trois degrés.

deur de la partie éclipsée de l'astre devient insensiblement et successivement moindre. Cette année (en 1222), nous sommes dans la 12e lune intercalaire qui va finir. »

L'envoyé ou commissaire impérial, qui avait été à cheval en reconnaissance, revint et dit que les deux fils impériaux (deux des fils de Dchinghis-khâan) avaient expédié des troupes dans les diverses directions, lesquelles avaient détruit les partis de malfaiteurs du pays.

L'empereur s'était arrêté au sud-est des « Hautes montagnes neigeuses » (*tà siuĕh chân*). Alors, en cette saison, la neige encombrait les passes (*mên*, « portes ») de ces montagnes, à plus de cent *li*. Son épaisseur ne permettait pas de continuer le voyage. En cette circonstance le maître (Tchâng-tchûn) fut prié de raconter le voyage que l'on venait de faire. Le maître composa à ce sujet les vers suivants :

Du mont *Yîn-chân* (les Monts Célestes) nous avons fait à l'ouest cinq mille *li ;*
De *Ta-chĭh* nous avons passé à l'est par vingt stations de postes.

L'année *jin-wou* du cycle[1] au printemps, à la 3e lune, A-li-sin vint du quartier général de l'armée à notre rencontre. Le Maître (*Tchâng-tchûn*) inter-

[1] L'année *jin-wou* du cycle correspond à la 17e année du règne de Taï-tsou (1222), à la 15e année *kiă-ting* de Ning-tsoung des Soung (1222), et à la 1re année *youan-koaang* des Kin (1222). » (Éd. ch.)

rogea A-li pour savoir de lui combien il avait traversé de stations de postes. — Il répondit : « Le 13ᵉ jour de la 1ʳᵉ lune du printemps, je partis d'ici pour commencer mon excursion. Après avoir couru à cheval pendant trois jours, par le sud-est, je traversai la Porte de fer[1]. Ensuite, le 5ᵉ jour je passai un grand fleuve. Au commencement de la 2ᵉ lune, je me dirigeai encore par le sud-est, et je franchis les « Hautes montagnes neigeuses » (*tá siuĕh chân*). La neige y était entassée à une grande hauteur. Mon cheval se cabrait sous les coups de fouet que je lui appliquais; si j'avais voulu sonder l'épaisseur de la neige, je n'aurais pas pu atteindre à la moitié de sa profondeur. Celle à laquelle j'arrivais avec mon cheval en avançant était bien de cinq pieds. Ayant ainsi marché au midi pendant trois jours, j'arrivai au quartier général[2]. »

Le 15ᵉ jour de la 3ᵉ lune (17 avril 1222), on se remit en route avec Liéou, le commissaire impérial. Quatre jours après, nous traversions la ville fortifiée de Kĭ-chĭh[3]. Nous fûmes avertis par une

[1] Ce ne sont pas les *Portae Caucasiae* ou *Sarmaticae* (*αἱ Σαρματικαὶ πύλαι*) des historiens et géographes anciens qui forment le détroit de Derbend, près de la mer Caspienne, mais un autre passage que les historiens persans nomment تيمور قهلقه *Tîmour-kahlakah*, en transcrivant simplement deux mots mongols qui signifient *Porte de fer*, comme les mots chinois *Tĭh-mên*. La Porte ou les Portes de fer devraient donc être placées à *trois* journées de marche à cheval de la ville de Samarkande, en se dirigeant au sud-est.

[2] *Hing-koûng*, l'*Ordou* du commandant en chef de l'armée qui était Dchinghis-khâan lui-même.

[3] كش *Kech*, dans les *Tables* de Nassir-ed-dîn et d'Ouloug-Beg,

proclamation que mille hommes de troupes de garde, armés de boucliers, venaient à notre rencontre pour nous accompagner. Nous franchîmes une montagne située au sud-est de la Porte de Fer. Cette montagne est étendue, et d'une grande élévation. Des fragments de rochers bouleversés en obstruent tous les passages. Les troupes furent obligées d'aider de leurs bras à faire passer les chariots des équipages de l'armée. Au bout de deux jours, nous arrivâmes devant la montagne. Le Tsoung (le Tsour ou Zour'âb) coule dans la direction du midi. C'est pour cela que l'armée pénétra par le nord dans l'intérieur de la grande montagne pour détruire les malfaiteurs (les partis hostiles) qui s'y étaient réfugiés. On mit cinq jours à passer avec des bateaux une petite rivière. On mit aussi sept jours pour traverser, sur des bateaux, un grand fleuve, qui est le fleuve A-moŭh [1].

est placée à 39° 30′ de longitude; c'est la ville qui est ici désignée par la transcription de *Kĭh-chĭh.*

[1] « *Kĭh-chĭh*, dans l'Histoire officielle des Youen (Mongols), section de la Géographie (*Ti-li-tchi*), est écrit *Ko-tchang.* L'Histoire officielle des Mìng, section des Mémoires sur les pays étrangers (*'Aï Koüe tch'oüan*), porte *Kŏh-chĭh.* Ces historiens disent que, sur le versant méridional d'une haute montagne, est un pic très-élevé, là où se présente une gorge profonde formant entrée (dans la montagne). Il y a là une porte en pierres dont la couleur ressemble à celle du *fer* (ce qui lui a fait donner son nom). Dans le Si-yŭh-ki des Thâng (ou Mémoires sur les contrées occidentales de l'Asie) il est dit que : « En sortant de la Porte de fer, on arrive au royaume de *Tou-'ho-lŏ* (Τόχαροι). Son territoire, à l'est, est borné par le *Tsoung-ling*; à l'ouest, il confine avec *Po-la-sse* (la Perse); au midi,

On marcha encore pendant quatre jours par le sud-est; puis on résolut de suspendre l'expédition. On était au 5ᵉ jour de la 4ᵉ lune. On redoutait beau-

il dépasse les grandes «montagnes neigeuses;» au nord, il a, pour défense, pour boulevard les Portes de fer (*tĭh-mên*). Au delà des «montagnes neigeuses» est le royaume de *Lan-pŏh*, qui forme la limite du *Yin-tou* septentrional.» Tel est le passage.

«Taï-tsou (Dchinghis-khâan) poursuivit son expédition militaire jusque dans le Yin-tou septentrional. Le *Souan-touan* (le Sultan de Kharizm) avait franchi au midi les «montagnes neigeuses,» et un de ses parents s'était avancé jusque dans le Yin-tou septentrional.

«T'aï-tsou fit alors faire volte-face à son armée; ensuite il envoya derechef un général à sa poursuite jusque là où le fleuve Yin-tou (l'Indus) étend ses eaux appauvries (jusqu'à son embouchure, qui se divise, comme celle du Gange et celle du Nil, en une quantité de branches formant un delta). Le *Souan-touan* mourut en retournant (dans son royaume). Néanmoins l'armée mongole poursuivit sa marche jusque vers la frontière de l'Inde centrale.

«Le jour où A-li-sin s'était mis en route dans sa précédente expédition était juste le jour où T'aï-tsou avait envoyé (des troupes) à la poursuite du Sultan jusque dans l'Inde. C'est pourquoi il passa au midi des «montagnes neigeuses.» Il avait mis trois jours à les traverser. C'est alors que Tchâng-tchûn arrivait au terme de son voyage. Alors aussi l'Empereur revenait lui-même aux «montagnes neigeuses» pour fuir les chaleurs de l'été. C'est pour cela que *Tchâng-tchûn*, après avoir traversé les Portes de fer, voyagea encore pendant douze jours pour arriver aux «montagnes neigeuses,» où il s'arrêta.

«Le fleuve *A-mou*, qu'il traversa, est transcrit, dans l'Histoire officielle des Youen, *Ngan-pou* (ou *'An-mou*), et aussi *A-mou*. Dans l'Histoire inédite de la même dynastie (*Youên pi ssé*), on a écrit aussi : fleuve *A-meï*. C'est le même que, dans les ouvrages bouddhistes, on trouve écrit *Hoeï-tseou* (Oxus). Il prend sa source au nord-ouest du grand «lac des Dragons,» des monts *Tsoung-ling*, et son cours prend son embouchure dans la Mer intérieure (*Li-hàï*; c'est la mer Caspienne qui est ainsi nommée). Ce fut après ces événements qu'on établit sur le fleuve *A-mou* (sur ses bords) le «Gouvernement général des *Youen*» (Mongols) comprenant le *Tsoung-ling* avec chacun des royaumes situés à l'ouest de cette chaîne de montagnes. Les

coup de voyager sur les routes par les chaleurs brûlantes et fiévreuses du *Yin-tou* (l'Afghânistan et la vallée de l'Indus). C'est pourquoi on prit le parti de revenir aux « Montagnes neigeuses » pour éviter la chaleur brûlante.

Le souverain (Dchinghis-khâan) fit consulter le sort (*poŭh*), qui décida que l'on se remettrait en route le 15ᵉ jour de la 4ᵉ lune. On attendit cette époque fixée. On apprit ensuite que, dans les montagnes du territoire des Hoéï-k'éh (Ouïg'ours), il s'était montré des bandes de rebelles armés qu'il fallait disperser. Le souverain désira que des membres de sa famille allassent les combattre. C'est pourquoi on consulta de nouveau le sort, qui décida que la 10ᵉ lune serait heureuse[1].

Le maître (*Tchâng-tchûn*) demanda à retourner à son ancienne résidence (dans son monastère Tao-sse de la province du Chân-toûng). Cette faveur lui fut gracieusement accordée (par Dchinghis-khâan), car il était monté plus de mille fois à cheval (*tsiân yû k'î*)[2] depuis qu'il s'était mis en route

Ta-siuĕh-chân, ou « grandes montagnes neigeuses » sont aujourd'hui les monts '*Ho-lo-san-to* (c'est-à-dire du Khorassan); de l'est à l'ouest, ils s'étendent bien à mille *li*. » (Éd. chin.)

[1] On peut voir, dans le *Livre de Marco Polo* (p. 180 et note) que c'était l'habitude de Dchinghis-khâan et des autres souverains mongols de consulter le sort avant de livrer bataille. C'était aussi l'usage d'Alexandre le Grand, qui avait à sa suite des devins chaldéens, *Chaldaei vates*, qu'il consultait dans la plupart des résolutions qu'il avait à prendre.

[2] C'est-à-dire qu'il avait fait plus de *mille journées* de route à cheval.

pour venir où l'on se trouvait alors. En conséquence, on traversa une haute montagne, celle dans laquelle se trouvait la *Porte de pierres taillée dans les rochers* [1]. On aperçut alors comme un rempart démoli, un mur démantelé. Il y avait la principale des pierres qui était placée en travers de la porte et formait antérieurement comme un pont au-dessus; cette pierre était alors renversée par terre où elle gisait délaissée. Cet endroit, qui est l'entrée de la porte ou passage couvert, avait été ainsi bouleversé récemment par les troupes. Le maître fit sur cette gorge de montagne, après l'avoir traversée, les vers suivants :

Au nord des eaux la Porte de fer présente encore un aspect formidable;

Au midi des eaux la Gorge de pierres a été changée en un lieu qui inspire la terreur [2].

[1] Cette porte était formée de rochers dans lesquels l'ouverture avait été taillée; c'est ce qui lui avait fait donner le nom de *Porte de pierres*. Elle ne doit pas être confondue avec la *Porte de fer*, percée également dans des rochers, mais dont la couleur ressemblait à celle du fer.

[2] « Youan remarque qu'au midi du fleuve *A-mou* et au nord des « montagnes neigeuses » (la chaîne des monts *Himâlayâs*) il faut placer entre eux un autre fleuve, le Yin-tou (l'Indus ou Sindhou). La gorge de pierres ou de rochers dont il est question dans le texte, c'est celle par où passe le cours supérieur du *Yin-tou* (l'Indus). Le fleuve *Yin-tou* se nomme aussi *Sin-théou* (Sindhou). Il est dit, dans la Relation de Făh-Hien, le *Fo-koué-ki*, traduit par M. Abel Rémusat : « On franchit le *Tsoŭng-lĭng* par le sud-ouest, et on marche pendant quinze jours. Cette route est difficile et dangereuse. Ce ne sont partout que des bords escarpés qui obstruent et entravent complétement la route. Ces montagnes ne sont formées que de rochers.

Les hommes qui étaient allés à l'ouest pour combattre (les révoltés) étaient de retour. Ils avaient fait beaucoup de butin en grains de corail. On eut la soumission du chef des rebelles, au moyen de deux lingots d'argent. On lui avait aussi acheté cinquante souches d'arbres (*tchôu*), hautes chacune d'un pied et plus [1].

Des escarpements (*pĭh*) y sont établis (pour servir de défense et empêcher le passage) dans une étendue de mille *jin* (chacun de 8 pieds chinois = 2,664 m). Quand on regarde cette gorge d'en haut, la vue se trouble (*moŭh hiouàn*, on éprouve comme un vertige). En bas, il y a des eaux courantes que l'on nomme le fleuve *Sin-théou*. Autrefois, les anciens percèrent les rochers pour lui ouvrir une route de passage. Après s'être élevé lentement par des degrés, on passe le fleuve (*nĭh hién hwán koùo hô*). Les deux bords escarpés (du fleuve) sont distants l'un de l'autre de quatre-vingts pas (*póu*). Quand on a passé le fleuve on arrive alors au royaume de *Ou-tchâng* (Oujjana) qui est le *T'iĕn-tchu* (ou l'Indê) du nord. Les cours d'eau que l'on traverse se dirigent à l'ouest, où se trouve le royaume que l'on nomme *Ou-to*, qui est un royaume de l'Inde septentrionale (voisin du Cachemire).

«On remarque à ce sujet que le pays de *Ou-to*, du temps des Han (cent vingt ans avant notre ère), était le royaume de *Pa-ta-k'e-chân* (Badakchan d'aujourd'hui?). Le Hien-tou devait être situé à l'ouest, où se trouve le cours inférieur du fleuve; et ces «Gorges de rochers» dont il est question dans le texte sont alors sur le cours supérieur du même fleuve.» (Édit. chin.) = Le nom de *Ou-to* est vraisemblablement le pays des *Outoâlas* (les habitants du pays de *Outoâ*), peuples énumérés, dans le *Vichnou Pourâna*, traduit par Wilson (*Peuples et contrées*, p. 191, éd. in-4°), avec les *Kâs'miras*, Kachmiriens, et autres peuples de la même région de l'Inde septentrionale. Il est remarquable que, l'année 400 de notre ère, un voyageur bouddhiste chinois ait ainsi reconnu le cours supérieur de l'Indus, au delà de la haute et longue chaîne des monts Himâlayâs, ou Himavat, l'ancien Ἴμαον ὄρος de Ptolémée.

[1] «Youan remarque que, dans le *Tchĭh fâng 'âi ki* (Mémoires sur les régions étrangères), il est dit que, en voyageant à l'ouest des

Le 5e jour de la 5e lune (en juin 1222), on retourna à la ville fortifiée de Sih-mi-sse-kan (Samarkande). Le 8e jour de la 8e lune (en septembre), on se mit de nouveau en route pour arriver au lieu où devait être le dernier terme du voyage. Le 12e jour on traversa la ville fortifiée de Kih-chih [1]. Le lendemain on voyagea avec une escorte de plus de mille cavaliers. On pénétra dans l'intérieur des hautes montagnes par une route différente en dehors des Portes de fer. On traversa un torrent dont l'eau était rouge et montait jusqu'au genou. Il y avait là des pics escarpés d'une hauteur de plusieurs *li*. En tournant vers le sud-est on s'engagea dans une montagne, à la base de laquelle s'échappaient des sources d'eau salée. Une fois exposées au soleil, les eaux se transformaient en sel parfaitement blanc. En outre, dans la direction du sud-est les eaux se divisent pour couler à l'ouest du Tsoung-ling. A travers une de ses brèches on aperçoit un torrent élevé qui ressemble à un bloc de glace ; ce torrent est entièrement de sel.

Le 14e jour on arriva au pied du côté sud-ouest de la Porte de fer et l'on se prépara à se frayer une

monts *Tsoung-ling*, on trouve un royaume qui est nommé *Tĕ-pĕh-tĕh* (Tibet), lequel ne se sert ni d'or, ni d'argent comme monnaie, mais bien de *corail* et de perles. Il y est dit aussi qu'à l'occident est la « mer rouge » (*hoûng-hài*) située à l'ouest de la « région céleste » (*T'iēn-fâng*, l'Arabie) et dont les eaux sont toutes de couleur rouge. On raconte que le corail est rendu complétement rouge une fois exposé aux rayons du soleil. » (Éd. chin.)

[1] Voir les notes 3, p. 76, et 1, p. 77.

issue à travers la montagne. L'entrée de cette montagne est bordée de précipices et de rochers abrupts fort élevés. A droite sont des fragments de rochers tombés dans des précipices ; les eaux des torrents s'y engouffrent, et disparaissent à un *li* de distance. Au milieu de l'automne, ces torrents se précipitent dans le fleuve (*ti-hô-chàng*). La force de ce dernier peut alors être comparée à celle du *Hoâng-hô* (le fleuve Jaune en Chine); on monte sur des nacelles pour le traverser. En marchant par le sud-est, pendant 30 *li*, on ne rencontre plus de cours d'eau [1].

Pendant la nuit on traversa la ville fortifiée de *Pan-li* (Balkh), qui est très-grande. Après avoir marché à l'est pendant quelques dizaines de *li*, on trouve une rivière que l'on peut traverser à cheval avec précaution [2].

Le 22ᵉ jour, on arriva au but du voyage, et on se rendit à l'audience (donnée par Dchinghis-khâan). L'homme professant la doctrine du Taó (*táo-jîn,* c'est-à-dire *Tchâng-tchûn*) vit l'empereur. Il ne se prosterna point en fléchissant les genoux pour faire la salutation. Il entra dans la tente, le corps incliné, les mains jointes, et rien de plus. Le 27ᵉ jour on se dirigea avec des chars et des chevaux vers le nord. Au commencement de la 9ᵉ lune (en oc-

[1] « Youan fait observer qu'il est encore ici question du passage du fleuve *A-mou.* » (Édit. chin.)

[2] « Youan remarque qu'il est ici question du passage d'un affluent supérieur du fleuve *Yin-tou* (l'Indus). » — Cela est plus que douteux, toutes les rivières, à cette distance de Balkh, étant plutôt des affluents de l'Oxus que de l'Indus.

tobre 1222),on passa le fleuve sur un pont en bois, et on continua de marcher au nord [1].

[1] «Les *Sources d'eau salée* sont situées à l'ouest des montagnes de la Porte de fer. Ces mêmes sources, en coulant par le nord-ouest, s'en vont former un grand *lac salé* (le lac d'Aral). Dans la Vie de *Kouo Pao-yüh*, insérée dans l'Histoire officielle des Youen (ou Mongols; voir mon *Introduction* au *Livre de Marco Polo*, p. CXII-CXX), il est dit que T'aï-tsou (Dchinghis-khâan) investit le grand *lac salé* du titre de *Roi des eaux bienfaisantes* (*hoëi tsi wâng*). Dans la *Relation de l'Expédition de Liéou Yéou en Occident* (*Liéou Yéou si ssé ki*, ib. p. CXXXIII) il est dit que, «lorsque l'on a traversé la ville fortifiée de Na-chang, on trouve des montagnes toutes pleines de sel, formé de blocs brillants comme du cristal.» *Na-chang* est *Kĭh-chĭh* (Kech).

«Après avoir marché pendant trois jours, apparaît une montagne qui s'appuie sur le bord d'un fleuve dont les eaux, du volume de celles du Hoâng hô, coulent au nord-ouest et vont se rendre dans le *grand lac salé* (le lac Aral); or, toutes les rivières qui coulent à l'ouest des monts *Tsoung-ling* se réunissent dans ce même lac. Le fleuve en question est donc le fleuve *A-mou*.

«Il est dit, dans le *Nân hoâï jîn t'oû* : «Les eaux de la mer intérieure (la mer Caspienne confondue avec le lac d'Aral) sont grossies par ses affluents (*háo*) et très-salées (*chìn hièn*). Quelques personnes disent que c'est parce qu'elle reçoit les eaux de ce fleuve (l'Amou).»

«*Après avoir marché à l'est pendant quelques dizaines de li, on traverse ensuite une rivière*; c'est alors une source supérieure du fleuve *Yin-tou* (voir la note précédente). *Au commencement de la 9ᵉ lune on traversa un fleuve sur un pont en bois et on se dirigea vers le nord*; c'est alors le Pont flottant du fleuve A-mou, qui auparavant avait été détruit; les troupes du gouverneur l'avaient réparé. Or, Tchâng-tchûn, après son entrevue avec l'Empereur (Dchinghis), dut le traverser pour se remettre en route dans la direction du Nord.

«En lisant cette *Relation*, on y apprend, ainsi qu'en consultant l'Histoire primitive des Youen (Mongols) et la Vie de *Yé-liu Tsoù-tsaï*, que l'Empereur (Dchinghis-khâan) arriva dans le Yin-tou oriental en franchissant à cheval le passage de la Porte de fer; qu'il vit le pic nommé *Kiŏh-toûan* «pic en forme de corne,» en sanskrit गृध्रकूट *Grĭdhrakouta*, le «Pic du Vautour,» près de *Râdjagrĭha*, célèbre chez les Bouddhistes, où il conféra des grades et distribua des

Observations finales. On ne peut mieux, selon nous, exprimer le devoir de la critique historique, que ne le fait, dans ses dernières réflexions, l'éditeur et commentateur chinois du document important, sous le rapport géographique et historique, dont je viens de donner la traduction intégrale. On peut voir aussi, dans la traduction également intégrale de tous les commentaires chinois qui accompagnent le texte de la Relation, à quel degré d'avancement les écrivains chinois sont parvenus, dans la connaissance de l'histoire et de la géographie de contrées que l'on pouvait supposer et que l'on suppose ordinairement être complétement ignorées d'eux. C'est cependant dans les ouvrages chinois que l'on a déjà puisé la plus grande partie des notions historiques et géographiques que l'Europe possède sur l'Asie centrale, et

récompenses à son armée (*pân ssè tchê*). Mais, d'après l'Inscription laudative que Tseu-tching, qui vivait sur la fin de la dynastie des Soung, écrivit en l'honneur de (Yé-liu-) Tsou-tsaï, surnommé *Chin-tào* (au savoir divin), on n'y voit pas que l'armée de Taï-tsou ait franchi les «montagnes neigeuses;» qu'après s'y être reposée, elle se soit avancée sur le fleuve Yin-tou du nord, et qu'ensuite, par une marche rapide, elle ait atteint la mer en la suivant jusqu'à l'Inde orientale (*tchi toûng Yin-tou*).

«Quant à la Porte de fer, (l'Empereur Dchinghis) la traversa réellement en se rendant au nord des «Montagnes neigeuses,» qui sont très-éloignées de l'Inde.

«Après un examen approfondi on peut constater, comme résultat, que *Tsou-tsaï* demeura dix ans dans le *Sî-yŭh* (l'Asie occidentale); qu'il séjourna dans la ville fortifiée de *Tsin-sse-kan* (Samarkande); que l'on n'a aucune raison d'admettre qu'il ait été un des compagnons du voyage à la Porte de fer, ni que, de là, il se soit rendu dans l'Inde. Dans l'Inscription érigée en l'honneur de cet homme d'un si grand savoir (*Chin-tào*) on témoigne le désir de relever tous les mérites de Thsou-tsaï; c'est pourquoi on a éloigné, dans tout ce que l'auteur de l'Inscription a recueilli sur sa vie, les faits relatifs à l'Inde et à la Porte de fer. Celui qui ne sait pas être scrupuleux et sincère n'est pas un écrivain digne de ce nom (*poŭh hŏh*).» (Édit. chin.)

même sur l'extrême Asie; notions que l'illustre voyageur vénitien Marco Polo avait le premier révélées à l'Europe dans son livre si véridique et si longtemps dédaigné. Mais les sources chinoises sont bien loin d'être épuisées; elles n'ont été encore en quelque sorte qu'aperçues de loin. Elles seules peuvent donner des dates et des faits certains sur l'histoire asiatique des époques antérieures aux écrivains arabes et persans.

Je ne terminerai pas ces observations sans rappeler que, moins de trente ans après le voyage du religieux *Tao-sse* qu'on vient de lire, deux autres religieux européens, Du Plan Carpin et Rubruquis, dont nous avons aussi les relations, et le célèbre voyageur vénitien Marco Polo, qui les prime tous, suivirent à peu près la même route que Tchâng-tchûn, mais en sens contraire. On peut se figurer les difficultés et les périls de toutes sortes que ces derniers voyageurs durent éprouver pendant leur longue route en traversant ces contrées de l'Asie, alors presque complétement inconnues, entrecoupées de tant de hautes montagnes, de fleuves, de déserts sablonneux, et habitées par des populations peu civilisées, occupées à défendre leur indépendance contre les armées envahissantes des Mongols, qui dévastaient sur leur passage tout ce qui leur opposait de la résistance. Il est vrai que nos voyageurs européens eurent, comme le voyageur chinois, l'avantage d'être accompagnés, dans leur voyage de trois années, par des commissaires mongols qui les dirigèrent, veillèrent à leur sûreté, et leur aplanirent bien des difficultés. C'est une ressemblance de plus qu'ils eurent entre eux, et qui leur permit d'en revenir sains et saufs. La traduction de la relation presque contemporaine de Tchâng-tchûn peut être une utile introduction à la lecture de leur propre relation.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 DÉCEMBRE 1866.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

On lit une lettre de M. Behrnauer, qui demande des souscriptions à son édition photographique du *Tawarikhi Ahli Seldschouki.*

La Société de géographie écrit pour provoquer une souscription publique destinée à couvrir les frais d'un voyage à travers l'Afrique centrale.

M. Kern, ministre de Suisse, envoie une lettre de M. Rieu, qui demande plusieurs renseignements. Le secrétaire est chargé de répondre à M. Rieu.

Sont présentés et élus membres de la Société :

MM. Émile NOTARA, licencié en droit (23, rue de Bréa), présenté par MM. Reinaud et Foucaux.

Gabriel DESTAILLEURS, avocat à la cour impériale (7, rue Garancière), présenté par MM. Barbier de Meynard et Pauthier.

M. Delaunay Hû (à Pont-Levoy, près Blois) présenté par MM. Reinaud et Mohl.

B. GRIGORIEF, conseiller d'État actuel et professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg, présenté par MM. de Khanikof et Mohl.

M. Théodore Delamare (avenue Trudaine, n° 10), présenté par MM. Pauthier et Barbier de Meynard.

M. Barbier de Meynard donne de nouveau lecture du règlement de la Bibliothèque; ce règlement est adopté. Il propose M. Guyard pour le suppléer dans sa place de bibliothécaire. Cette proposition est acceptée.

RÈGLEMENT DE LA BIBLIOTHÈQUE.

Article I. La Bibliothèque est ouverte tous les samedis non fériés, de onze à quatre heures.

II. Les membres de la Société ont un droit égal à la communication et au prêt de tous les livres inscrits au Catalogue, à la condition de se conformer au présent Règlement.

III. Sont seulement communiqués sur place, sans pouvoir être emportés au dehors : les livres et manuscrits non reliés; les ouvrages non catalogués; les gravures, photographies, cartes, etc. les ouvrages exclusivement composés de planches; les médailles; les dictionnaires dont la Bibliothèque ne possède qu'un exemplaire.

IV. L'emprunteur est tenu d'inscrire lisiblement son nom et son adresse sur le registre de prêts.

V. Cette inscription n'est valable que pendant une semaine pour les journaux, revues, publications périodiques et catalogues ; pendant quatre semaines pour tout autre ouvrage. A l'expiration de cette période, l'inscription doit être renouvelée.

VI. En se conformant aux conditions de l'article précédent, l'emprunteur peut conserver l'ouvrage qui lui a été communiqué, tant qu'il ne sera pas demandé par un autre membre. Ce cas échéant, le droit du premier détenteur cesse à l'expiration de la période entamée au moment de la demande nouvelle.

VII. Un seul membre ne peut être détenteur de plus de cinq volumes à la fois.

VIII. Toute demande de dérogation à un des articles ci-dessus doit être adressée directement au Conseil.

IX. L'inobservation des articles V et VI relatifs à l'inscription, au renouvellement et à la durée du prêt, entraîne de droit, et après un seul avertissement émanant du bibliothécaire, la suspension du prêt jusqu'à décision ultérieure du Conseil.

ANNEXE AU RÈGLEMENT.

SERVICE INTÉRIEUR DE LA BIBLIOTHÈQUE.

1. Chaque membre de la Société jouit d'un droit permanent de surveillance sur la Bibliothèque; il peut, en conséquence, exiger la preuve de la présence ou de l'absence de tout livre inscrit au Catalogue.

2. Un membre délégué par le bibliothécaire et remplissant les fonctions de sous-bibliothécaire est investi du service de la Bibliothèque, aux jours et heures fixés par l'article I du Règlement.

3. Il est chargé 1° de communiquer à MM. les membres les livres demandés par eux; 2° de tenir le Catalogue au courant; 3° de porter les inscriptions et radiations sur le registre de prêts.

4. Il adresse, au nom du bibliothécaire, les lettres relatives à l'administration de la Bibliothèque.

5. Il assiste aux séances du Conseil, et dépose sur le bureau le nom des personnes qui n'ont pas observé les clauses dudit Règlement, avec la mention des ouvrages qui sont entre leurs mains. Il inscrit et estampille, séance tenante, les ouvrages offerts à la Société.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par M. Hope. *Inscriptions in Dharwar and Mysore*, photographed by the late Dr Pigou and colonel Briggs, edited by T. C. Hope. London, 1866, in-fol.

Par l'auteur. *Manuel du droit public*, par le prince DADIAN. Paris, 1864, in-12. (En arménien.)

Par la Société. *Annual report of the Smithsonian institution.* Washington, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Ezechiels Syner og chaldæernes astrolab*, af HOLMBOE. Christiania, 1866, in-4°.

— *Om Helleristninger*, af HOLMBOE. Christiania, 1865, in-8°.

— *Om Eeds-ringe*, II, af HOLMBOE. Christiania, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Sassanian gems and early armenian coins*, by E. THOMAS. 1866, in-8°. (Extrait du *Numismatic chronicle.*)

Par l'auteur. *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Tauf-Symbols und der Glaubens regel*, von Dr C. P. CASPARI. Christiania, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Die Bildung des Coptischen Nomens*, von Veit VALENTIN. Göttingen, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Le Messâhat de Mohammed ben Moussa al Kharezmy*, extrait de son algèbre, traduit et annoté par Aristide MARRE. Rome, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par L. A. MARTIN. Tome III, 11e et 12e livraison. Paris, 1866, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, numéros d'octobre et de novembre 1866. Paris, in-8°.

Par la Société. *Société des Correcteurs*. Assemblée générale du 1er novembre 1866.

Par la Société. *Boletim e annaës do Conselho ultramarino.* Nos 90, novembre 1861, et 91, décembre 1861. Lisbonne, 1865, in-fol.

Par la Société. *Monumenta sacra et profana*, opera collegii Doctorum Bibliothecæ ambrosianæ, t. I. fasc. 2; t. II, fasc. 3; t. III, fasc. 2. Milan, 1866, in-4°.

UNE TRADUCTION HÉBRAÏQUE DU LIVRE DE ḤENOCH.

Il se trouve en ce moment à Paris un orientaliste, Joseph Halévi, d'Andrinople, qui s'occupe depuis longtemps surtout de l'éthiopien. Les résultats de ses études ont été publiés dans des journaux hébraïques, tels que le *Hammaggid*, qui paraît à Lyck (Prusse), ou dans le *Libanon*, qui s'imprime depuis plus de deux ans à Paris. M. Halévi a réuni dans les notices insérées dans ces deux feuilles périodiques les racines hébraïques qui doivent s'expliquer à l'aide de l'éthiopien. Malheureusement les travaux écrits en hébreu, et publiés ainsi, sont comme nuls et non avenus pour la plupart des savants; on se ferait difficilement une idée du nombre des recherches dont le fruit est ainsi perdu pour la science.

M. Halévi a aussi commencé une traduction hébraïque du livre d'Ḥenoch, accompagnée d'un vaste commentaire composé également en hébreu et intitulé *Beér Joseph* (באר יוסף « Puits de Joseph »). Nous avons sous les yeux les premières vingt-quatre pages de ce travail excessivement curieux. Ici la langue que M. Halévi a choisie n'est pas indifférente; elle est destinée à faire mieux ressortir l'opinion à laquelle l'auteur s'est arrêté.

On sait qu'à part quelques fragments de Ḥenoch, conservés en grec, nous ne possédons ce livre apocryphe qu'en éthiopien[1]. La littérature éthiopienne étant exclusivement chrétienne, il n'y a pas de doute que la version de Ḥenoch que nous possédons ne soit faite sur le grec. Mais le grec à son tour n'était pas la langue de l'original; ce livre a été écrit primitivement en hébreu, puis traduit de l'hébreu en grec et du grec en éthiopien. M. Halévi croit avoir résolu cette ques-

[1] M. Dillmann a publié une édition critique de Ḥenoch, sous le titre : *Liber Henoch, æthiopice..... cum variis lectionibus*. Lipsiæ, 1851. Le même auteur a fait paraître une traduction allemande de ce livre : *Das Buch Henoch*. Leipzig, 1853. Voyez aussi Ewald, *Geschichte des Volkes Israel*, IV, p. 455 et suivantes (de la troisième édition).

tion en faveur d'une origine hébraïque par le simple fait de sa traduction.

En effet, il appuie son opinion : 1° sur des paranômasies qui doivent avoir existé dans l'original et qu'on ne découvre qu'en hébreu, et 2° sur un grand nombre de phrases inintelligibles dans notre texte éthiopien et qui s'expliquent aisément, dès qu'on suppose des erreurs dans la version grecque, résultant d'une confusion entre certaines lettres et certaines racines qui ne serait possible qu'avec un original hébreu.

Nous donnons ici quelques exemples. Chapitre v, 8, M. Dillmann traduit les mots éthiopiens ኢበረሲዕ ፡ ወኢበትዕቢት ፡ « ni par inattention, ni par orgueil » (weder aus Unachtsamkeit noch aus Uebermuth), tout en reconnaissant ce qu'il y a de forcé dans le sens donné au premier mot. M. Halévi propose במרד ובמעל « par violence et perfidie » (cf. Josué, XXII, 22), et pense que ኢበትዕቢት ፡ provient d'une méprise du traducteur grec, qui avait dérivé le מעל de l'original hébreu de la racine עלה (cf. Néhémie, VIII, 6, et les deux sens, propre et figuré, de *ἐπαίρω* et *ἔπαρσις*). Ceci nous paraît plus ingénieux que vrai. — Chapitre VI, v. 6, le texte éthiopien est obscur, et diffère d'un fragment grec que nous possédons encore. Ce dernier porte : *οἱ καταβάντες ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰάρεδ εἰς τὴν κορυφὴν Ἑρμονιεὶμ ὄρους*, ce qu'adopte d'autant plus volontiers l'auteur, que la traduction hébraïque donne : וירדו בימי ירד על ראש הר חרמון (?חרמונים). Le rapport entre וירדו et ירד n'existe qu'en hébreu. — Voici enfin le verset 9 du chapitre XIII en entier, qui fera connaître l'habileté avec laquelle M. Halévi manie l'hébreu, et qui nous permettra d'ajouter quelques observations : וַיְהִי בַּהֲקִיצִי וָאָבֹא אֲלֵיהֶם וְכֻלָּם יָשְׁבוּ נֶאֱסָפִים בְּאָבֵל שִׂיאוֹן (lis. שִׂיאוֹן) אֲשֶׁר בֵּין לְבָנוֹן וּבֵין שְׂנִיר וְהֵמָּה מִתְאַבְּלִים וּפְנֵיהֶם חֲפוּיִם: La fin du verset rappelle Esther, VI, 12. Le changement du *seneser* éthiopien en *sch'nir* est déjà proposé par M. Dillmann (p. 107 de la traduction). Le mot

difficile de ce verset est *oublésiéâl* (ኡ-በልሲኤል ፡). M. D. propose אבל יעל « la place de Jaël, » en pensant à Juges, IV. 17-18; M. Halévi change le mot en *Abel Sion* « la vallée de Sion, » en rappelant Deutéronome, IV, 48, où le Sion est identifié avec le Ḥermon, et il fait observer, en outre, le jeu de mots existant entre אבל « vallée » et מתאבלים « attristés. » L'auteur aurait pu, à cette occasion, renvoyer à Genèse, L, 11, où se trouve déjà la même paranomasie pour la racine אבל, et où l'on explique *Abel mitzraim,* qui veut dire « la vallée de l'Égypte, » par « le deuil de l'Égypte. » Le sens de *abel* n'est pas douteux. Voyez Αὐλών dans l'Onomasticon d'Eusèbe (édition Larsow et Parthey, p. 80), et אבלם ou אוולם dans le Pseudojonathan aux Nombres, XXXIV, 8, qui est identique avec le *αὐλών* de Josèphe, *A. J.* XIII, 15, 1. Mais il nous semble que le mot éthiopien répond très-bien à אבל שאול « la vallée de Scheôl, » et nous aurions ainsi dans ce verset de Ḥenoch le dernier écho du Scheôl de la Bible, qui est toujours présenté comme une profonde vallée (voyez Gesenius, *Thesaurus,* p. 1348). Nous osons à peine rappeler, pour appuyer notre hypothèse, Genèse, XXXVII, 35, où l'on lit : כי ארד אל בני אבל שאלה. L'auteur du livre de Ḥenoch aurait-il compris : Certes, je descendrai auprès de mon fils dans la *vallée de Scheôl ?*

M. Joseph Halévi espère se procurer à Paris les moyens matériels afin d'entreprendre un voyage en Abyssinie, et d'y faire des recherches sur l'origine et les doctrines des Juifs qui habitent ce pays. On estime le nombre de ces Juifs à 400,000 âmes, et il n'est pas douteux que leur immigration n'ait eu lieu à une époque assez reculée. C'est donc une branche qui s'est détachée du tronc avant que la science thalmudique eût transformé ou développé les croyances israélites. Que de questions à résoudre pour un esprit aussi curieux et aussi bien préparé que M. Halévi ! Il ne s'agit pas seulement d'un intérêt juif, mais bien plus, ce nous semble, d'un intérêt général pour l'histoire de notre civilisation. Ces fractions du peuple juif, jetées à un moment donné dans un coin écarté

de la terre, et qui dorénavant, sans aucun rapport avec leurs frères, s'y sont pour ainsi dire cristallisées, sont aussi curieuses à étudier que les villes qui, à la suite d'un tremblement de terre, ont été enfouies en un moment donné et transformées pour nous en un vaste et riche musée d'antiquités.

J. Derenbourg.

LA PRONONCIATION DU ج.

Les transcriptions des mots d'une langue avec des caractères d'une autre langue sont de véritables documents contemporains pour connaître la prononciation d'un idiome à une certaine époque. Si l'on pense que la transmission des sons est toujours chose difficile en elle-même, que personne dans l'antiquité n'a songé à satisfaire notre curiosité à cet égard, et qu'enfin la prononciation des éléments des mots et des mots eux-mêmes se transforme constamment avec le temps, la notation de ces sons, faite en lettres d'un idiome étranger par des personnes qui l'ont parlé dans le pays même, devient un témoignage précieux qu'il importe d'utiliser.

Dans le cas spécial dont nous voulons parler, il s'agit d'une lettre dont la valeur est particulièrement difficile à déterminer. En effet, quelle était la valeur du ج? L'alphabet arabe ayant été appliqué à la langue persane, on a choisi le ج sémitique, en changeant le nombre des points diacritiques, pour rendre un son qui s'approchait sans doute du *djim*, mais que l'arabe ne possédait pas. On sait que la même pratique a été suivie par tous les peuples qui, ayant une langue et même un alphabet propres, ont adopté l'alphabet arabe en même temps que la religion musulmane. Mais quel son rendrait le plus exactement le ج? Eh bien, nous avons un témoignage remontant à la fin du IIIe siècle dans un passage du Thalmud de Babylone, *Guittin*, 86 *a*.

Rab Iehuda[1] nous donne la formule d'un acte de vente pour un esclave, dans lequel le vendeur garantit à l'acheteur la parfaite santé de la personne, on devrait dire de la chose qu'il lui cède. On trouve dans cet acte les mots suivants : [2] ומנוקה מכל מום ומן שחין דנפיק עד מצהר דעתיק « il est exempt de tout défaut et de la lèpre sortant jusqu'au *tzehar* et ancienne. » Raschi, dans son commentaire, et R. Nathan b. Iehiël, dans son dictionnaire *Aruch*, remarquent, probablement sur l'autorité des anciens lexiques, faits dans l'académie de Babylone, que le mot *tzehar* est persan. (Dans l'*Aruch* il faut certainement intercaler le mot פרסי entre לשון et הוא[3]). Mais le premier l'explique par « deux ans, » et le second par « trois ans », de manière qu'il faudrait traduire notre passage : de la lèpre qui se montrerait d'ici à deux (ou : à trois) ans. Cependant le seul nom de nombre qui pourrait être comparé est چهار, qui ne signifie ni deux, ni trois, mais quatre. Nous croyons aussi que l'orthographe چهر, employée par le Thalmud, si ce mot était un nom de nombre, ne serait possible qu'en poésie. A notre avis, c'est le mot چهر « visage », et, dans l'acte en question, on garantit le nouveau maître surtout de la lèpre visible, envahissant la face, et qui devait être particulièrement désagréable à l'acheteur[4]. On était, à ce qu'il paraît, moins regardant pour les affections cutanées qu'on pouvait cacher à l'œil.

[1] Notons en passant que ce docteur était né et élevé dans le royaume des Sassanides ; il était tellement attaché à sa patrie, qu'il lui donnait la préférence sur la Palestine, et que ses disciples qui voulaient se rendre dans la Terre sainte devaient s'échapper à l'insu de leur maître. (Voyez *Ketubot*, 110 *b*.)

[2] C'est la leçon de l'*Aruch* et probablement de Raschi. Nous la préférons à celle de nos textes.

[3] Voyez la biographie de R. Nathan par M. Rapoport, dans le recueil intitulé *Bicaré-haïtim*, vol. X (1829), p. 23.

[4] En examinant de près le commentaire de Raschi, on peut même supposer que notre explication était donnée par un ancien lexicographe, et mal comprise par R. Nathan et R. Salomon. Car les mots du texte cité sont ainsi interprétés par ce dernier : ומכל שחין שילך בפניו עד שתי שנים דמלים

Du reste, le Thalmud ajoute comme remède pour la léontiasis « du gingembre, de la litharge, du soufre, du vinaigre de vin, de l'huile d'olives et du naphte blanc, le tout mêlé; on doit en frotter la partie malade avec une plume d'oie[1]. » D'après ce que m'assure M. le Dr Sanguinetti, c'est bien le spécifique pour cette maladie.

Quoi qu'il en soit, c'est donc le מצ par lequel on avait rendu le ج.

J. D.

למיקם קמיה: עד טלסר· בלשון פרס שתי שנים: Le mot בפניו «dans son visage» ne peut guère être que l'équivalent de טלסר, tandis que les mots עד שתי שנים semblent expliquer le mot דעתיק «ancienne.» Il s'agissait de déterminer l'époque à laquelle la maladie devait remonter, pour que le propriétaire en restât responsable; de là aussi l'un la fixe à deux ans, l'autre à trois ans.

[1] גינגרא ושריתבא וכבריתא וחלא דקפרא ומשחא דזיתא ונפטא חיורא ושייפי ליה בגדפא דאווזא

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS 1867.

DEUX POËTES ANTÉ-ISLAMIQUES.

NOTICE

SUR ORWA BEN EL WARD[1].

PAR M. R. BOUCHER.

Dans son savant ouvrage sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, M. Caussin de Perceval nous a fait connaître un grand nombre de poëtes illustres

[1] La physionomie originale d'Orwa, sa vie animée et poétique avaient fixé mon attention, et j'avais puisé dans le *Kitab el Aghani* et dans le *Hamasa* plusieurs documents que j'avais réunis dans l'article suivant. — Ce n'est que lorsque mon travail a été terminé que j'ai appris que M. Nöldeke avait publié deux ouvrages sur l'ancienne poésie arabe, l'un d'eux : *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* (Hanovre, 1864); l'autre : *Die Gedichte des Urwa ibn Alward* (Gœttingue, 1863); cette dernière publication renferme le Divan d'Orwa recueilli par Ibn Sikkit, le chapitre du *Kitab el Aghani* qui traite de la vie de ce poëte et une étude critique sur les poésies de ce recueil, dans laquelle M. Nöldeke s'est surtout attaché à établir la concordance des poëmes avec la tradition. Malgré mon vif regret d'avoir, à mon insu, exploré un sujet traité par un savant aussi distingué que M. Nöldeke, il m'a semblé, après avoir comparé mon travail avec le sien, qu'il y avait quelques légères différences. En outre

et de héros fameux qui acquirent une seconde renommée longtemps après leur mort, lorsque les Arabes du temps des Khalifes, jaloux de conserver ce qui avait fait leur gloire dans l'antiquité, rassemblèrent les anciennes traditions de l'Arabie et composèrent ces précieuses encyclopédies appelées *Kitab el Aghani*, *Kitab el Ikd*, *Hamasa* « livre des chansons, livre du collier, livre de la vaillance, etc. » qui sont à peu près les seuls dépôts dans lesquels nous puissions trouver quelques renseignements sur l'histoire ancienne de ce peuple.

Ces documents ne sont pas aussi étendus qu'on le désirerait, en raison des siècles dont ils ont enregistré les faits et de l'étendue des pays dans lesquels vivaient les tribus arabes; cependant il y a encore un bon nombre d'hommes illustres de cette antiquité qui nous sont inconnus.

Le poëte Orwa ben el Ward, qui est aussi connu sous le nom d'Orwa es-Saalik ou le bandit, semble être l'un des plus intéressants d'entre ces héros.

Orwa ben el Ward, de la tribu d'Abs, vivait quelques années avant Mahomet; il sut, malgré sa pauvreté, acquérir un certain renom à son époque par son talent poétique, sa bravoure chevaleresque et sa libéralité, mais surtout par une particularité qui permettrait de le comparer à notre poëte Villon,

j'ai trouvé dans le *Kitab el Ikd* un petit morceau qui a échappé au compilateur d'après lequel M. Nöldeke a publié le Divan d'Orwa; ce sont ces diverses considérations qui m'ont décidé à soumettre mon travail au jugement des lecteurs du Journal asiatique.

s'il ne se fût distingué de lui par les qualités précédentes.

En effet, objet de répulsion dans sa tribu par suite de la haine que s'était attirée son père qui avait été la cause de la fameuse guerre de Dahis[1] entre les tribus d'Abs et de Fézara, ne pouvant, à cause de cette aversion et de sa pauvreté, aspirer à exercer une influence parmi les siens, il servait de chef à tous les pillards qui n'avaient besoin, pour exercer leurs exploits, que de la direction et de l'aide qu'il leur donnait. C'est cette circonstance qui le fit surnommer *Orwa es Saalik* عروة الصعاليك, c'est-à-dire l'Orwa des bandits ou l'anse des bandits[2].

Selon une autre tradition, il aurait reçu ce surnom à cause des vers suivants dont il est l'auteur et dans lesquels il décrit ses émules, glorifiant les uns et humiliant les autres[3].

لحا الله صعلوكا اذا جنّ ليله
مضى فى المشاش آلفا كل مجزر

[1] Ce détail est donné par le *Kitab el Aghani*, qui, du reste, n'ajoute aucune autre explication. C'est un nouveau témoignage qui confirme la première des deux versions sur l'origine de la guerre de Dahis qui sont données par M. Fresnel (seconde lettre sur l'histoire des Arabes). Il raconte que ce fut El Ward qui engagea la course entre le cheval de Kays et celui de Hodhaifa sans en avoir reçu mission de Kays, qui voulut d'abord se dédire.

[2] De même que l'on dit d'un savant qu'il est عروة العلماء l'anse des savants, pour dire qu'il est le plus distingué d'entre eux et leur appui.

[3] Le *Kitab el Aghani* ne donne ici que trois vers, qui sont le 1er, le 2e et le 5e.

يعدّ الغنا من دهره كل ليلة
اصاب قراها من صديق ميسّر
ينام عشاء ثم يصبح ناعسا
يحتّ الحصا عن جنبه المتعفّر
يعين نسا الحي ما يستعنّه
ويمسي طليحا كالبعير المحسّر
ولله صعلوكا صفيحة وجهه
كضوء شهاب القابس المتنوّر
مطلّا على اعدايه يزجرونه
بساحتهم زجر المنيح المشهّر
اذا بعدوا لا يامنون اقترابه
تشوّف اهل الغايب المتنظّر
فذلك ان يلق المنيّة يلقها
حميدا وان يستغن يوما فاجدر

Que Dieu confonde un misérable qui, lorsque la nuit étend son voile, va ramasser[1] les débris des os et cherche à se concilier l'amitié de toute maison où il y a une bête à égorger.

[1] Le *Hamasa* porte ici مصافى; mais, comme l'auteur lui-même le remarque, cette lecture n'est pas très-bonne, la leçon مضى في semble meilleure. Quant au mot مشاش, c'est le pluriel de مشاشة qui signifie cartilage, extrémité d'un os; le ى a été ajouté pour la mesure.

Il croirait avoir obtenu la richesse s'il lui était donné de recevoir chaque nuit l'hospitalité d'un ami riche en troupeaux.

Il s'endort dès l'entrée de la nuit; lorsqu'il se réveille le lendemain, il est encore plein de sommeil et secoue la poussière qui est attachée à ses côtés[1].

Il sert d'aide aux femmes de la tribu, et au soir il est brisé par ce travail, semblable à un chameau épuisé de fatigue.

Mais qu'il est noble, l'homme misérable dont la face éclatante ressemble[2] à la lueur d'une flamme qui brille au loin, à laquelle chacun vient prendre un tison !

Il verse sans crainte le sang de ses ennemis pendant que, tranquilles dans leurs demeures, une partie d'entre eux le maudissent comme le joueur maudit la flèche qui a perdu au jeu, au moment où il la voit sortir.

Ils ont beau s'éloigner, ils ne sont point en sûreté contre ses attaques, et épient de tous les côtés comme la famille d'un voyageur qui guette sa venue.

S'il rencontre la mort, c'est une mort glorieuse; s'il acquiert la richesse, il s'en est rendu digne.

Dans la notice que l'auteur du *Kitab el Aghani* a consacrée à ce poëte, il n'est fait mention d'aucun des événements historiques de son époque ; le compilateur s'est contenté de rapporter les anecdotes suivantes à propos desquelles il a cité quelques vers d'Orwa.

[1] Le Divan donne طاويا «affamé». Il me semble que la leçon ناعسا fournie par le *Hamasa* est plus en accord avec le sens du vers et du suivant.

[2] Le *Hamasa* porte ici la leçon suivante :

ولكنّ صعلوكا صفيحة وجهه   كضوء شهاب القابس المتنور

Avec cette leçon le sens est suspendu pendant trois vers, ce qui est rare.

Dans une de ses excursions contre les Mozaina, Orwa s'était emparé d'une jeune fille nommée *Salma*, qui appartenait à la tribu de Kinana, et pendant qu'il la ramenait avec lui, il chantait :

تبغّ عداة حيث حلت ديارها
وانباء عوف في القرون الاوايل

Interroge mes ennemis, demande-leur en quels lieux ils ont dressé leurs tentes, demande-leur l'histoire de Aouf dans les temps passés [1].

De retour dans sa tribu, il affranchit cette femme et vécut avec elle environ dix ans pendant lesquels il eut d'elle plusieurs enfants. Un jour, sous prétexte de voir sa famille, elle le pria de l'emmener avec lui lorsqu'il ferait le pèlerinage de la Mecque. Orwa ne conçut aucun soupçon, pensant que cette femme l'aimait extrêmement; ils partirent donc ensemble. A leur retour, ils passèrent à Médine où Orwa avait des relations avec la tribu juive des Beni-Nadhir, qui lui prêtaient de l'argent et lui achetaient le butin qu'il faisait dans ses excursions. Il descendit donc chez eux; mais il se trouvait que la famille de Salma était aussi en rapport avec cette tribu. Elle fit pré-

[1] Ce Aouf est le frère de Hodhayfa tué par Cays au commencement de la guerre de Dahis. Orwa le cite dans ce vers pour s'enorgueillir des hauts faits de la tribu d'Abs. Le Divan porte عديّا au lieu de عداة. Le manuscrit du *Kitab el Aghani* ne donne que le groupe عدا. Au second hémistiche le Divan donne ابنا « fils », au lieu de انبا « histoires ».

venir ses parents, qui un jour emmenèrent Orwa et burent avec lui jusqu'à ce qu'il eût perdu la raison; ils lui dirent alors que sa femme était de leur famille, qu'ils étaient peinés de voir captive une femme aussi noble, qu'ils le priaient d'accepter une rançon pour elle, ajoutant que du reste il n'aurait qu'à la demander en mariage après qu'il la leur aurait rendue, et qu'ils s'empresseraient de la lui accorder. Orwa, ivre et comptant d'ailleurs sur l'affection de sa femme, ajouta qu'il consentait volontiers à cette condition; que même il désirait qu'ils consultassent Salma, qui serait ainsi maîtresse de s'en aller avec lui ou de rester dans sa famille. Puis il ajouta : Laissez-moi me divertir cette nuit, à demain les affaires. Le lendemain donc ils revinrent amenant des témoins, de sorte qu'Orwa ne put se récuser. Quant à Salma, elle s'approcha alors d'Orwa, fit l'éloge de sa générosité et de sa bravoure, en ajoutant que le seul motif pour lequel elle le quittait était la peine qu'elle ressentait dans son orgueil lorsqu'elle s'entendait donner le nom de servante par une femme de la tribu d'Orwa.

C'est au sujet de cette aventure qu'Orwa composa son poëme qui commence ainsi :

ارقت وصحبتى بمضيق عمق
لبرق من تهامة مستطير
سقى سلمى واين ديار سلمى
اذا كانت مجاورة السّرير

اذا حلّت بارض بنى علىّ
واهلى بين إمّرة وكير
ذكرت منازلا من ام وهب
محل الحى اسفل من نقير
واحدث معهدا من ام وهب
معرّسنا بدار بنى النضير
وقالوا ما تشاء فقلت الهو
الى الاصباح آثر ذى اثير
بآنسة الحديث رضاب فيها
بَعيد النوم كالعنب العصير

Tandis que mes compagnons et moi nous étions au fond de la vallée de Amq, j'ai passé la nuit dans l'insomnie à contempler un nuage dont les éclairs brillaient au-dessus du Téhama[1].

[1] Le mot ارق signifie avoir le sommeil tourmenté par suite du chagrin ou d'une préoccupation. C'est ainsi que Milha el Djarmi a dit :

ارقت وطال الايل للبارق الومض
حبيا سرى مجتاب ارض الى ارض

J'ai passé une longue nuit dans l'insomnie, à contempler un nuage plein d'éclairs, semblable à une montagne de rochers entassés, qui volait avec rapidité de pays en pays.

Le commentaire du Divan dit que Amq est une localité près de Médine. Le *Merasid el Itthila* donne aussi ce nom à un endroit près de Médine, sur le territoire des Mozaïna; cette localité n'est point indiquée dans le lexique géographique de Zamakhchari.

Il versait ses ondes sur la demeure de Salma. Où est la demeure de Salma? (Elle est loin d'ici!) Hélas! elle est voisine de el Sarir[1].

Elle habite la terre des Beni-Ali, et ma tribu est campée entre Immara[2] et Kir[3].

Je me rappelle la demeure qu'habitait Oumm[4] Wahb (mère de Wahb) dans la vallée de Nakir[5], et ma dernière entrevue avec elle lorsque nous nous reposâmes chez les Beni-Nadhir.

Ils me dirent alors: « Que veux-tu? » Me divertir avant tout, répondis-je, me divertir jusqu'au matin,

Avec une femme au doux langage, la salive de sa bouche chasse le sommeil comme le jus des raisins écrasés[6]. »

Quant à Salma, elle resta chez les Beni-Nadhir et fut au nombre des femmes faites prisonnières par Mahomet sur les débris de cette tribu, lors de la prise de Khaïbar.

Cette[7] aventure n'ôta pas à Orwa la confiance

[1] السرير! Le Divan désigne sous ce nom une localité du territoire des Kinana. Cette indication est confirmée par le *Merasid* et le *Kamous*.

[2] إمَّرة Suivant le *Merasid* et le lexique de Zamakhchari, c'est une localité entre Bassora et la Mecque, à une marche de la limite du territoire des Beni-Temim.

[3] كبير montagne chez les Beni-Ghatafan (*Merasid*).

[4] Surnom de Salma, de Wahb, son fils et celui d'Orwa.

[5] Le Divan porte ذى نقير; je n'ai trouvé nulle part trace de cette localité. Quant à Nakir, selon le *Merasid*, c'est une localité entre Hedjer et Bassora; il n'est pas probable que ce soit cette localité qu'Orwa ait voulu désigner.

[6] Le Divan porte بُعيَيْن un peu après.

[7] M. Nöldeke n'admet pas cette tradition et veut qu'elle se confonde avec la première; cependant la différence des noms et des tribus de ces femmes m'a porté à interpréter de la sorte le témoignage du *Kitab el Aghani*.

qu'il avait en l'affection des femmes qu'il enlevait dans ses excursions. Un jour, à la tête de ses compagnons, il s'empara près de Mawan d'un troupeau de cent chameaux, tua le pasteur et enleva sa femme; il partagea le butin d'une manière égale entre sa bande, ne se réservant, outre sa part personnelle, que la femme du pasteur qu'il venait de tuer. Ses compagnons ne consentirent à la lui laisser qu'à la condition qu'il abandonnerait sa part du butin; d'abord, plein de fureur, il voulut se jeter sur eux et les combattre; mais il se retint à la pensée que ces gens s'étaient confiés à lui; il se contenta d'exhaler sa colère dans une Kassidéh dont voici le commencement :

الا ان اصحاب الكنيف وجدتّهم
كما الناس لما امرعوا او تموّلوا
وانى لمدفوع الىّ ولاؤهم
بماوان اذ نمشى و اذ نتململ
واذ ما يريج الناس صرمآء جونة
ينوس عليها رحلها ما يحوّل
موقّعة الصفحين حدبا شارف
تقيّد احيانا لديهم وترحل
وانى واياهم لكالامر ارهنت
له ماء عينيها تفدّى وتحمل

فلما ترجت نفعه وشبابه

اتت دونها اخرى جديد تكحل

فباتت لحد المرفقين كليهما

توحوح مما نالها وتولول

تخيّر من امرين ليسا بغبطة

هو الثكل الا انها تتجمّل

كليلة شيباء التى لست ناسيا

وليلتنا اذ منّ ما من قرمل

Allons! les habitants des chaumières[1], je ne les trouve point différents des autres hommes lorsqu'ils sont devenus riches en troupeaux, maîtres de gras pâturages.

C'était moi qui étais chargé de les protéger à Mawan[2] lorsque nous marchions çà et là[3].

Alors mes compagnons sentaient l'odeur d'une chamelle noire comme le goudron, portant une selle solidement fixée[4].

[1] Orwa, dit le *Kitab el Aghani*, lorsqu'il s'était retiré avec ses compagnons, leur avait construit de ces chaumières nommées كنيف et qu'habitent les Arabes trop pauvres pour posséder une tente.

[2] Mawan, selon le vocabulaire de Zamakhchari et le *Merasid*, est une aiguade entre El Nakra et El Rabadha, qui se trouve elle-même à 67° 30' long. et 24° 10' lat. selon Abou'lféda (édit. de M. Reinaud, p. 115 de la traduction). Il existe encore, suivant le *Merasid*, une localité de ce nom située dans les hauteurs du Yemama.

[3] نقمل Le Divan porte نقّل.

[4] Avant de s'emparer de ce troupeau, ils avaient cherché long-

Ses flancs sont usés par le contact du bât[1], sa bosse est élevée, elle est décharnée, tantôt elle est enchaînée, tantôt elle sert de monture.

J'étais pour mes compagnons semblable à une mère qui verse ses larmes au souvenir de son fils, elle se donnerait pour le racheter, et voudrait prendre sur elle le fardeau qui l'accable.

Mais au moment où elle espérait tirer quelque service de lui et jouir de sa jeunesse, une autre femme est venue aux yeux peints d'antimoine et l'a emporté sur elle.

Pour elle, elle passe la nuit appuyée sur ses coudes, éplorée, gémissante.

Elle n'a que deux partis à prendre, qui ne sont gai ni l'un, ni l'autre : s'abandonner à sa douleur ou bien supporter avec patience[2].

La nuit qu'elle passe ainsi est semblable à cette nuit

temps sans rien trouver; au bout de quelques jours, ils virent une chamelle qui venait s'abreuver et voulurent la tuer; Orwa les en empêcha. C'est à cet épisode qu'il est fait allusion dans ce vers. Il y a encore dans ce vers un jeu de mots qui porte sur le mot صرما qui signifie une chamelle ou une marmite. M. Nöldeke traduit يروح par « rencontrer au soir. » Je crois que, malgré le commentaire du Divan qui veut que la comparaison de la marmite et de la selle s'adresse à la marmite sur les pierres qui la supportent, il est plus juste de comparer la selle de la chamelle au couvercle du vase, car les mots صرما et جونة ne peuvent s'appliquer qu'à la marmite et au couvercle.

[1] Les poëtes arabes n'oublient jamais ce détail dans la description de leurs chameaux. On se rappelle à ce sujet le vers de Tharafa :

كانّ علوب النسع فى داياتها   موارد من خلقاء فى ظهر قردد

Les traces des courroies sur ses flancs ressemblent à des chemins creusés sur la pierre polie d'une éminence rocheuse. — Au lieu de صفحين, le Divan donne la leçon صفقين, qui s'applique plutôt au cou du cheval, et صفح se dit du côté du chameau,

[2] ثكل peut s'employer pour désigner le chagrin causé par le simple éloignement d'une personne.

d'horreur[1] qui ne sortira jamais de ma mémoire, pendant laquelle Karmal[2] me fit atteindre l'objet de mes désirs.

Cette femme, nommée *Léila*, fille de Chawa, était de la tribu de Amer ben Sassâa; après être restée longtemps chez lui, elle lui demanda, comme Salma, la permission d'aller voir sa famille, qui se montra encore moins accommodante que les Beni Nadhir; car ils menacèrent Orwa de le tuer s'il ne se hâtait de retourner chez lui sans sa femme. C'est à cette occasion qu'Orwa composa les vers suivants :

تحنّ الى ليلى بجو بلادها
وانت عليها بالملا كنت اقدرا
وكيف ترجّيها وقد حيل دونها
وقد جاوزت حيا بتيماء منكرا
لعلك يوما ان تسرى ندامة
علىّ بما جشمتنى يوم غضورا

Tu soupires désireux de recouvrer Léila (gardée) au cœur de son pays, toi qui avais été son maître dans les déserts[3].

Comment espères-tu la revoir maintenant que de tels obstacles te séparent d'elle, maintenant qu'elle s'est éloignée

[1] M. Nöldeke fait de شيبا un nom de lieu : ليلة شيبا signifie aussi une nuit blanche, une nuit d'horreur, et se dit également de la dernière nuit d'un mois.

[2] Cheval d'Orwa.

[3] Dans le Divan on lit بحر. M. Nöldeke considère le mot الملا comme nom de lieu.

d'une tribu odieuse à ses yeux, située au milieu d'affreux déserts[1] ?

Peut-être viendra un jour où tu te repentiras de ce que tu m'as imposé au jour de Ghadwar[2].

C'est cette aventure qui inspira Orwa dans sa réponse à Amir ben El Thofaïl de la tribu des Beni Amir. Ces guerriers avaient enlevé une femme de la tribu d'Abs, nommée Asma; les Absites les poursuivirent et reprirent Asma le lendemain même.

Comme Amir ben El Thofaïl[3] s'était vanté de ce mince succès, Orwa lui répondit :

ان تاخذوا اسماء موقف ساعة

فماخذ ليلى وهى عذراء اعجب

لبست زمانا حسنها وشبابها

وردّت الى شعواء والرّاس اشيب

[1] Cette tribu est le rassemblement dont Orwa était le chef. — On lit dans le Divan حاورت au lieu de جاوزت et تيمن au lieu de تيماء. Cette dernière leçon me paraît mieux concorder avec le sens de الملا pris dans la signification de désert. Il y a aussi une localité qui porte le nom de تيما (Teima), qui était le siége principal de la tribu de Thaï (Abou'lféda, édit. de M. Reinaud, p. 117 de la traduction).

[2] Selon le *Merasid*, il y a deux localités nommées Ghadwar; l'une sur le territoire des Thaï, l'autre entre Médine et le territoire des Khozaa. On peut aussi admettre que غضور est le verbe indiqué dans le *Kamous*, avec le sens de غضب, ce qui donnerait alors « au jour où la fortune s'est irritée contre moi ».

[3] Amir ben El Thofaïl était un guerrier poëte sur la vie duquel on peut consulter l'*Histoire des Arabes avant l'islamisme*. Le *Hamasa* cite quelques vers de lui.

كأخذنا الحسنا كرها ودمعها

غداة اللوى مغصوبة يتصيّب

Si vous avez tenu Asma en votre pouvoir pendant une heure, la prise de Léila encore vierge n'est-elle pas un plus grand succès?

Pendant longtemps je me suis paré [1] de sa beauté et de sa jeunesse comme d'un vêtement, et je ne l'ai rendue à Chawa que lorsque sa tête commençait à blanchir.

De combien de belles ne me suis-je pas ainsi emparé [2] de force, tandis que leurs larmes coulaient avec abondance, le jour où malgré leur désespoir je les entraînais violemment!

Pendant une année de disette, un certain nombre d'Absites vinrent trouver Orwa pour le prier de les commander dans une expédition. Oumm Hassan, la femme du poëte [3], concevant cette fois quelques craintes à son sujet, voulut l'empêcher de partir. Orwa se mit néanmoins à la tête de ceux qui avaient imploré son secours, et, malgré les conseils de Malek qui voulait aussi le détourner, il s'empara d'un grand troupeau de chameaux : cette excursion lui inspira plusieurs pièces de vers dont le *Kitab el Aghani* rap-

[1] On lit dans le Divan لبسنا.

[2] Le Divan donne حسنا et يتصبب. On peut aussi traduire: « c'est ainsi que je prends les belles le jour où, etc. » — M. Nöldeke lit اللوى comme nom de lieu. Je l'ai considéré comme désignant les efforts de ces femmes au moment où Orwa les entraîne.

[3] Cette femme est désignée dans le roman d'Antar comme étant la sœur d'Orwa (traduction Devic).

porte des fragments; le premier est une réponse aux objections de sa femme Oumm-Hassan[1].

اری ام حسان الغداة تلومنی
تخوفنی الاعداء والنفس اخوف
تقول سليمى لو اقمت لسرّنا
ولم تدر انى للمقام اطوّف
لعل الذى خوّفتنى من ورائنا
يصادفه فى اهله المتخلف
اذا قلت قد جاء الغنا حال دونه
ابو صبية يشكو المفاقر اعجف
له خلة لا يدخل الحق دونها
كريم اصابته حوادث تجرف

Lorsque Oumm Hassan me blâmait, elle cherchait à m'inspirer la crainte de mes ennemis; qui donc les craint plus que moi ?

Elle me disait : « Mon ami, si tu restais ici, combien tu me réjouirais ! » et qui donc plus que moi désire une vie tranquille ?

Mais ce malheur dont tu cherches à m'inspirer la crainte,

[1] Dans cette pièce Orwa dit à Oumm-Hassan que lui aussi craint la mort et ne courrait pas ainsi les aventures, si ce n'était dans le but de pouvoir soutenir les pauvres qui lui demandent assistance comptant sur sa libéralité; mais qu'au reste la mort arrive en tout temps.

peut-être celui qui restera au sein de sa famille le rencontrera avant nous.

Si tu dis : « Nous avons obtenu la richesse, » un père de plusieurs enfants, amaigri par la misère, s'interpose entre elle et nous en se plaignant de sa pauvreté[1].

Les libéralités obligées par les lois de la générosité seraient impuissantes à remplir le vide causé par la misère, c'était un homme généreux dont l'aisance a été balayée par les coups du sort.

Dans le second fragment, le poëte répond aussi aux objections de Oumm-Hassan en déclarant que la mort vaut mieux que l'impuissance causée par l'âge, et provoque ses ennemis à le combattre et à le tuer, par un vers qui rappelle le début de la Kassideh de Chanfara.

الیس ورای ان ادب علی العصا
فیشمت اعدای ویسأمنی اهلی
رهینة قعر البیت کل عشیّة
یطیف بی الولدان اهدج کالرال
اقیمو بنی لبنی صدور رکابکم
فان منایا النفس خیر من الهزل
فانکم لن تبلغو کل همتی
ولا إرَبی حتی ترو منبت الاثل

[1] Selon le commentaire du *Hamasa*, le mot مفاقر est le pluriel de فقر comme معایب est le pluriel de عیب.

فلو كنت مثلوج الفؤاد اذا بدت
بلاد الاعادى لا أُمرّ ولا أُحلى
رجعت على حرسين اذ قال مالك
هلكت وهل يلحى على بغية مثلى
لعل ارتيادى فى البلاد وبغيتى
وشدّى حيازيم المطيّة بالرحل
سيدفعنى يوما الى رب هجمة
يدافع عنها بالعقوق وبالبخل
قليل توالبها وطالب وترها
اذا صحت فيها بالفوارس والرجل
اذا ما هبطنا منهلا فى تنوفة
بعثنا ربيئا فى المرابى كالجذل
يقلب فى الارض الفضاء بطرفه
وهن مناخات ومرجلنا تغلى

Si je me traîne sur un bâton, mes ennemis ne seront-ils pas derrière moi se réjouissant du mal qui m'arrive? ma famille elle-même ne me regardera-t-elle pas comme un objet de dégoût?

Alors, semblable à un objet jeté au fond de la tente, les enfants viendront tourner autour de moi, tandis que je marcherai en tremblant comme une jeune autruche.

Fils de Lobna, dressez les ventres de vos montures[1], toute sorte de mort est préférable à la moquerie[2].

Vous ne comprendrez pas la hauteur de mes vues ni la portée de mon ambition jusqu'au jour où vous verrez les champs plantés de tamarix[3].

Même si j'avais le cœur glacé par l'âge, me faudrait-il donc me contenir à la vue de la terre de mes ennemis?

Faudrait-il donc revenir par les deux collines nommées Haras[4], parce que Malek m'aurait dit: « Puisses-tu périr! » Peut-on blâmer dans ses désirs un homme comme moi?

[1] Lorsque les Arabes chargent les chameaux, ils leur plient une des jambes de devant et passent à cette jambe un anneau de corde appelé عقال. Ainsi entravée, la bête est forcée de se tenir agenouillée reposant sur son ventre: pour partir on enlève l'anneau, ce qui permet à l'animal de se dresser. C'est de là que vient cette expression que l'on rencontre quelquefois, notamment dans la Kassideh de Chanfara qui porte:

اقيموا بنى امى صدور مطيكم فانى الى قوم سواكم لاميل

Une variante indiquée par M. Nöldeke dans son ouvrage sur l'ancienne poésie arabe donne pour ce vers de Chanfara, بنى لبنى, fils de Lobna, comme dans le vers d'Orwa. D'un autre côté, le commentaire du *Hamasa* sur le vers d'Orwa cite cette parole de Mahomet: Satan a une fille nommée Lobaina (diminutif de Lobna). Le ton de provocation des deux passages de Chanfara et d'Orwa indique que cette expression *fils de Lobna* signifie fils de Satan maudits.

[2] Le *Hamasa* porte شرّ « pire, » qui évidemment n'a pas de sens ici.

[3] Le *Hamasa* porte منبت الغل et l'explique par territoire de Médine. En admettant la leçon اثل avec le *Kitab el Aghani*, on obtient un sens qui est plus en harmonie avec le texte: منبت الاثل signifierait ici les cimetières.

Le commentaire du *Hamasa* admet aussi cette dernière leçon et désigne sous ces mots منبت الاثل une partie du territoire de la tribu qu'Orwa se proposait de piller.

[4] Montagnes jumelles situées sur le territoire de la tribu de Fézara.

Peut-être qu'à force de marches errantes, de longues recherches, à force de serrer sur mes montures les courroies qui retiennent la selle,

Je rencontrerai le maître d'un nombreux troupeau de chameaux protégé par son avarice,

Ayant peu de gardiens, peu de vengeurs : alors j'appellerai contre eux tous nos compagnons, cavaliers et piétons.

Pour nous, lorsque nous mettons pied à terre auprès d'un abreuvoir situé dans un vaste désert, nous envoyons un espion, qui, semblable à un tronc d'arbre, ne puisse inspirer le soupçon,

Dont le regard perçant semble fouiller de tous côtés la plaine immense, tandis que nos chamelles sont agenouillées et que notre marmite bout.

Orwa s'acquit par ses razzias et son talent une telle réputation parmi les Arabes que le *Kitab el Aghani* nous représente le khalife el Mansour racontant plusieurs traits de ce guerrier à des descendants de la tribu d'Abs. Voici un des récits d'El Mansour.

Dans une de ses expéditions, Orwa ben el Ward s'approcha seul à environ deux milles d'un campement de la tribu de Hozéil. Comme il avait faim, il tua un lièvre, fit du feu; puis, après avoir mangé, il enterra dans le sable les débris de son feu à une profondeur de trois coudées. Il était déjà nuit et les étoiles avaient commencé leur course vagabonde.

Orwa monta alors sur un monticule de sable pour observer le campement. A peine était-il descendu qu'il vit arriver une bande de cavaliers, qui avaient l'air de craindre une surprise nocturne; l'un d'eux

se détache du groupe et vient planter sa lance juste à l'endroit où Orwa avait enterré son feu. C'est ici que j'ai vu ce feu, dit-il; à l'instant un des guerriers descend de cheval, creuse le sable à la profondeur d'une coudée et ne trouve rien. Alors les cavaliers se moquèrent du premier, lui reprochant de les avoir dérangés en vain; tu n'as rien vu, disaient-ils, tu as voulu te vanter, c'est ta gloriole de finesse qui t'a poussé à agir ainsi, et il n'y a dans tout cela rien d'étonnant si ce n'est notre complaisance qui nous fait t'écouter. Ils forcèrent ainsi le cavalier à avouer son erreur et retournèrent vers leurs demeures. Orwa les suivit, et se cacha, pour guetter une occasion favorable, sous le lambeau traînant d'une tente dans laquelle il n'y avait qu'une femme; il vit alors venir un esclave nègre qui rapportait une outre pleine de lait où la femme le fit boire. Son mari se trouvait précisément être celui qui avait conduit les cavaliers au feu d'Orwa; lorsqu'il entra, elle le traita comme avaient fait précédemment les guerriers; puis elle lui présenta l'outre. Cet homme s'écria: Quelqu'un a déjà bu dans cette outre, par le maître de la Caaba! Alors la femme s'emporta, disant que son mari l'insultait; elle appela ses parents, qui forcèrent pour la seconde fois de cette nuit cet homme à se dédire. Enfin il s'endormit. Orwa, jugeant le moment favorable, s'approcha du cheval, qui se mit à ruer et à hennir; le maître du cheval se lève aussitôt; mais Orwa s'était déjà caché. Trois fois il recommença sans pouvoir réussir, et trois fois le maître de la

tente se leva sans rien voir et reçut les insultes de sa femme. Enfin Orwa parvint à monter sur le cheval et à s'enfuir au galop. Dès qu'il eut dépassé les tentes, il s'arrêta, et, après s'être nommé au cavalier qui le poursuivait, il lui raconta ce qu'il avait vu pendant la nuit. Alors l'homme se mit à rire et lui dit comment en effet il était doué d'une grande perspicacité qu'il tenait de la tribu de Hozéil et comment sa mollesse lui venait de sa mère, qui était de la tribu de Khozaa, dans laquelle il se trouvait actuellement. Orwa voulut alors lui rendre son cheval; mais le guerrier de Hozéil ne voulut pas se montrer moins généreux que le pillard Absite, et quitta Orwa en lui disant selon la formule des Arabes : Puisse ce cheval être béni à ton service !

El Mansour n'est pas le seul grand personnage qui ait eu Orwa ben el Ward en estime. Merwan ben Abd el Malek déclarait qu'il regrettait de ne pas le compter au nombre de ses ancêtres à cause de sa générosité, qui surpassait celle de Hatem Thai, et qu'il a chantée dans ces vers :

انى امروء عافى إناءى شركة
وانت امروء عافى إنائك واحد
اتهزا منى ان سمنت وان ترى
بجسمى شحوب الحق والحق جاهد
افرق جسمى فى جسوم كثيرة
واحسو قراح الماء والما بارد

Pour moi, lorsque j'aborde les mets qui me sont préparés, j'aime à me trouver en nombreuse compagnie; toi tu aimes à te trouver seul.

Est-ce que tu te moqueras de moi, si, étant gras, tu vois sur mon visage la pâleur occasionnée par l'exercice des devoirs de l'hospitalité? En effet, ces devoirs sont une chose fatigante.

Pour moi, je partagerais mon corps pour nourrir mes hôtes, et je me contente de boire une eau pure[1].

Cependant le petit-fils d'Abou-Thaleb, Abd Allah ben Djafar, avait recommandé au précepteur de son fils de ne pas lui apprendre la pièce suivante d'Orwa, craignant que l'amour de la richesse qui y est exalté ne l'encourageât à sortir de son pays.

ذرينى للغنى اسعى فانى
رايت الناس شرهم الفقير
واحقرهم واهونهم عليهم
وان امسى له كرم وخير
يباعده القريب وتزدريه
حليلته وينهره الصغير

[1] Ce vers rappelle celui de Moténabbi qui se trouve dans une belle pièce de vers à la louange d'Abou Chodja Fatik que l'on peut lire dans l'*Anthologie* de Grangeret de Lagrange.

لو اشتهت لحم قاريها لبادرها   خرادل منه فى الشيزى واوصال

Si ses hôtes lui demandent de la viande, il leur fournirait sa propre chair coupée en gros morceaux découpés aux jointures.

وتلقى ذا الغنىّ له جلال

يكاد فواد صاحبه يطير

قليل ذنبه والذنب جمّ

ولكن للغنى رب غفور

Laisse-moi courir vers la richesse; j'ai vu que le pire des hommes est le pauvre[1].

C'est le plus vil, celui dont ils font le moins de cas, quand même il serait plein de noblesse et de belles qualités.

Son parent s'éloigne de lui, sa femme le méprise, l'enfant le repousse par ses cris.

Si tu voyais l'homme riche et superbe! peu s'en faut que son cœur ne s'envole (d'orgueil).

Sa faute est minime, dépassât-elle toute borne; mais le maître (Dieu) est miséricordieux pour la richesse.

Enfin le satirique Djarwal, plus connu sous le nom d'El-Houthaya, comparait Ibn el Ward aux deux héros illustres Rébi ben Ziad surnommé *le parfait* et Antara[2].

NOTICE SUR ZOU 'L-ASBA EL ADOUANI[3].

Le vrai nom de ce poëte est Hourthan ben el-Hareth de la puissante tribu d'Adouan; il était un

[1] Ces vers me sont fournis par le *Kitab el-Ikd* dans le chapitre El Yakouta. Le *Kitab el-Aghani*, qui ne contient que le premier vers de cette pièce, donne pour variante دعينى au lieu de ذرينى.

[2] Consulter sur ces deux héros l'*Histoire des Arabes avant l'Islamisme*.

[3] On trouvera ici des mœurs toutes différentes de celles qu'on vient de voir et des vertus qui n'étaient guère habituelles aux no-

peu plus ancien que Ibn el Ward et descendait de Modhar par Kays ben Ilan; il fut surnommé Zou 'l-Asba parce qu'un de ses doigts s'était desséché par suite d'une morsure de vipère. Il se distingua par ses exploits et ses poésies pendant les longues discordes qui détruisirent la suprématie que la tribu d'Adouan exerçait sur plusieurs hordes arabes.

Cette autorité de la tribu d'Adouan tenait à plusieurs causes : d'abord sa grande puissance, puisque d'après Asmaï on avait compté une fois parmi les siens soixante et dix mille jeunes gens, en ne prenant que ceux qui étaient incirconcis[1].

Il faut joindre à cette prospérité l'éclat qu'avait jeté sur cette tribu la sagesse d'Amir fils de Zharib, qui avait été reconnu pour juge suprême par tous les Arabes de la descendance de Kays[2]. Lorsqu'il fut devenu vieux, un de ses fils lui reprocha un manque de justice dans une décision; alors Amir le pria de lui indiquer, par un signal convenu entre eux, les erreurs qu'il pourrait faire à l'avenir lorsqu'il serait pris pour arbitre.

En conséquence, lorsqu'il rendait ses jugements

mades de la vieille Arabie. Au lieu d'être un homme de carnage comme Orwa et la plupart de ses compatriotes, Zou 'l-Asba est un sage qui se fait aimer des siens, excepté quelques factieux, dont les intrigues et la haine de parti pris ne peuvent le faire sortir de sa longanimité habituelle, sans cependant affaiblir les vertus guerrières si haut prisées chez les Arabes.

[1] D'après une autre leçon, qui est aussi attribuée à Asmaï, il faudrait réduire ce nombre à celui encore considérable de quarante mille.

[2] Voyez *Histoire des Arabes*, II, p. 261.

et qu'il se trompait, son fils, du fond de la tente, frappait sur une écuelle avec un bâton, et ce bruit lui indiquait sa faute. C'est là l'origine de cette locution dont se servaient les Arabes pour le désigner : الذى كانت العصا تقرع له « celui pour lequel le bâton était frappé. » C'est aussi à Amir que le poëte Moutelammis, l'ami de Tharafa, a fait allusion dans le vers suivant :

لذى الحلم قبل اليوم ما تقرع العصا
وما علّم الانسان الا ليعلما

Avant ce jour le bâton n'avait jamais été frappé pour l'homme intelligent; l'homme n'a été averti que pour qu'il pût se reconnaître.

Ce juge portait le titre de حكم (*Hakam*, juge, arbitre). Amir n'est pas le seul Arabe qui en ait reçu le titre : la tribu de Rébia avait conféré cette autorité à Abdallah ben Amr ben Hareth, et les habitants du Yémen à Rébia ben Moukhachin surnommé Zou l'Aouad, parce qu'il fut le premier prince qui s'assit sur un trône pour rendre la justice.

Le commentaire de Tébrisi sur le *Hamasa* donne le nom d'un autre Hakam de la tribu de Rébia : Daghfal. L'existence de plusieurs grands juges dans une tribu, et le fait qu'il en existait dans trois tribus différentes, donnent à penser que la dignité de Hakam était une des bases de l'antique société arabe[1].

[1] Peut-être pourrait-on les comparer avec les juges hébreux.

Les Adouanites ajoutaient encore aux deux causes d'influence que nous venons de signaler le prestige religieux que leur avait donné le privilége de conférer l'Idjaza aux pèlerins lorsqu'ils quittaient la Mecque.

C'était une cérémonie qui avait lieu à la fin des fêtes du pèlerinage, et dans laquelle celui qui donnait l'Idjaza s'avançait au-devant de la foule rassemblée à Mina, et après lui avoir adressé un discours, il faisait une prière pour la prospérité des pèlerins, et il accordait aux assistants la permission de retourner dans leurs tribus.

Après avoir eu tant d'éclat, la tribu d'Adouan déchut de ses honneurs par suite de guerres intestines dont voici la cause.

La branche des Adouanites qui descendait de Nadji ben Yechkor ben Adouan fit une incursion contre celle qui tirait son origine de Yechkor par Saad, fils de Zharib, père de Ouf. Comme les Beni Ouf se tenaient sur leurs gardes, les Beni Nadji ne purent les surprendre; il en résulta un combat dans lequel ces derniers tuèrent huit hommes au nombre desquels était Omair ben Malek, chef des Oufites; ceux-ci ne tuèrent qu'un seul guerrier à leurs agresseurs, Sinan ben Djaber, chef des Beni Wathila[1], qui s'était uni aux Beni Nadji dans l'espoir de faire quelque butin. Les Oufites consentirent à recevoir le prix du sang; mais Marir ben Djabir ne voulut point recevoir de rançon pour son frère, qu'il résolut

[1] Wathila était frère de Zharib.

au contraire de venger. En conséquence tous ses parents, ses clients firent scission, et Carib, fils de Khaled de la tribu de Abs fils de Nadji, se réunit à eux.

Zou 'l-Asba fut alors envoyé vers les Beni Nadji; il leur fit observer que les Oufites avaient perdu huit hommes et néanmoins avaient accepté le prix du sang, et que la justice voulait qu'eux, qui n'avaient perdu qu'un seul guerrier, ne se montrassent pas plus exigeants que leurs frères; mais les Beni Nadji demeurèrent inflexibles.

C'est à ces événements qu'a fait allusion Zou 'l-Asba dans les vers suivants :

ايا بوس للايام والدهر كادكا
وصرف الليالى تختلفن كذلك
ابعد بنى ناج وسعيك فيهم
فلا تتبعنّ عينيك ما كان هالكا
اذا قلت معروفا لاصلح بينهم
يقول مرير لا احاول ذالكا
فاضحى كظهر العود جبّ سنامه
يدبّ الى الاعداء احدب باركا
فان تك عدوان بن سعد تفرّقت
فقد غنيت دهرا ملوكا هنالك

Hélas! cruauté exterminatrice du sort et des temps! telles sont les vicissitudes de la fortune!

Quoi! après les meurtres des Beni Nadji et les attaques contre les Oufites, tes yeux ne rencontreront point ceux qui sont morts!

Lorsque je dis quelques paroles de paix pour rétablir la concorde entre eux, Marir me répond : « Je ne veux point de paix! »

Marir, plus vil qu'un chameau auquel on a coupé la bosse, Marir qui se traîne vers ses ennemis, courbé, agenouillé!

Si les Adouanites, fils de Sad, se dispersent, ils ont longtemps agi en maîtres ici!

C'est dans les guerres qui suivirent que Zou 'l-Asba acquit sa renommée de poëte guerrier; aussi employa-t-il son talent surtout à déplorer la ruine de sa tribu, et c'est le genre dans lequel il excellait, car la plupart des fragments que le *Kitab el Aghani* a conservés de ce poëte sont dans le genre élégiaque. Le morceau qui suit et qu'il a composé sur la chute des Adouanites est un des plus estimés de ce poëte; il se fait remarquer par une grande largeur de pensées, qui rappelle souvent le style des prophètes hébreux

وليس المرء في شي   من الابرام والنقض
اذا ابرم امرا خا   له يقضى وما يقضى
يقول اليوم امضيه   وما يملك ما يمضى
وامر اليوم اصلحه   ولا تعرض لما يمضى
جديد العيش ملبوس   وقد يوشك ان ينضى
فبينا المرء في عيش   له من عيشة خفض

اتاه طبق يوما على مزلقة دحض
عدير الحى من عدوا ن كانوا حيّة الارض
بغى بعضهم بعضا فلم يبقوا على بعض
فقد صاروا احاديث برفع القول والخفض
ومنهم كانت السادا ت والموفون بالقرض
ومنهم حكم يقضى فلا ينقض ما يقضى
ومنهم من يجير النا س بالسنّة والفرض
وهم من ولّدو عامر ذا الطول وذا العرض
وهم بوّوا ثقيفا دا ر لا ذلّ ولا خفض
وهم كانوا فلا تكذَب ذوى القوة والنهض
وهم مذ ولّدو شبّوا بسرّ الحسب المحض
لهم كانت اعالى الار ض فالسّرّات فالعرض
الى ما حازه الحزن فما اسهل للحمض
الى الكافرين من نخلة فالدارة فالمرضى
لهم كان جمام الما ء لا المزق ولا البرض
فكان الناس اذ همّوا بسير خاشع مغض
تنادوا ثم ساروا برئيس لهم مرض
فمن ساجلهم حربا ففى الخيبة والخفض
وهم نالوا على الشنا ن والخناء والبغض
معالى لم ينلها النا س فى بسط ولا قبض

Tout ce qui entoure l'homme est néant, par suite des vicissitudes des événements, semblables à une corde que tantôt l'on tord et tantôt l'on détord.

Lorsqu'il entreprend une affaire, il pense l'achever, mais il ne peut la terminer[1].

Il se dit : aujourd'hui, je ferai ceci; mais il ne possède même plus ce qui a passé.

(N'agis pas ainsi,) termine l'affaire d'aujourd'hui, ne t'occupe pas de ce qui s'est écoulé.

Lorsque l'homme apparaît à la vie, il est enveloppé d'un voile, bientôt la nuit l'environnera de nouveau.

Pendant qu'il jouit du bonheur d'une vie douce et aisée,

Le malheur vient fondre sur lui au moment où il se trouve sur un pas glissant.

Les soutiens de la tribu d'Adouan étaient semblables aux serpents (qui rampent) sur la terre.

Ils ont voulu s'élever à l'envi les uns des autres, ils ont rencontré le néant.

Que d'événements ont été causés par une simple inflexion de voix!

Parmi eux étaient de nobles seigneurs qui savaient remplir leurs engagements au delà de leur promesse.

Parmi eux était un juge suprême, il décidait, et ses ordres n'étaient point violés.

C'étaient eux qui donnaient la permission du retour aux pèlerins, tant pour les pèlerinages obligatoires que pour ceux de dévotion[2].

Ils sont les pères d'Amir, ce haut et puissant chef.

[1] Cette forme حاله يقضى se retrouve dans le Coran dans la phrase suivante : ان الانسان ليطغى ان راه استغنى «L'homme se révolte lorsqu'il se voit devenu riche» (sourate XCVI, versets 6 et 7).

[2] Ce vers semble prouver que le pèlerinage de la Mecque était une pratique obligatoire de la religion des Arabes longtemps avant Mahomet, et qu'il était aussi, dès cette époque, dans leur usage de faire vœu d'un pèlerinage.

Ils ont préparé pour Thakif[1] une demeure glorieuse et élevée.

C'étaient, je ne te mens point, des gens puissants toujours prêts à combattre.

Depuis leur naissance, ils avaient crû dans le sein d'une noblesse sans mélange.

A eux appartenaient les sommets des hautes montagnes, leurs flancs[2] et les vallées les plus profondes.

A eux les lieux qu'envahit le sol stérile; à eux les plaines couvertes de hamdh[3].

A eux les jardins de palmiers, les collines de sable et tous les lieux agréables.

A eux ces abreuvoirs pleins d'eaux, intarissables.

Ceux qui se proposaient un voyage à travers un pays sans accès et comme ténébreux,

Après s'être réunis en grand nombre, partaient sous la conduite d'un guide accueilli des Adouanites.

Ceux qui voulaient lutter contre eux dans les combats ne trouvaient que la déception et la honte.

Mais ils ont fini par rencontrer l'inimitié et la haine.

Car il n'est pas donné à l'homme de distribuer la gloire ni de s'en emparer lui-même.

Zou 'l-Asba comptait au nombre de ses ennemis un cousin qui se jeta, par animadversion contre lui, dans le parti de Marir ben Djaber, et auquel il fit allusion dans plusieurs pièces de vers.

[1] Gendre d'Amir fils de Zharib. (Voyez *Hist. des Arabes*, II, 260.)

[2] Le mot عرض qui termine ce vers ne rime point avec le reste de la Kassideh, c'est un exemple à ajouter à celui que M. Caussin de Perceval a tiré de Nabegha Dhobyani pour prouver qu'à la fin des vers on ne prononçait point les inflexions grammaticales (*Hist. des Arabes*, II, p. 510).

[3] Plantes du genre rumex (Forskal, *Flora ægyptiaco-arabica*) qui forment un pâturage recherché par les chameaux.

ولى ابـــن عـــمّ لا يـــزا   ل الى مـــكره دسـيـسـا
انى رايــت بــنى ابـيـــــ   ـك يحـتّجــون الىّ شوسا
حـنـقـا علىّ ولـــن تـــرى   لى فيـهـم اثـرا بـئيسـا
انحى على حـرّ الـــوجـــو   ه بحدّ مـيـشـار ضروسا
لو كنت ماء لم تكن   عذب المذاق ولا مسوسا
ملحا بعيد الـقـعـر قـد   فلّت حجارته الـقـدوسـا
منّـــاع ما مـلـكـت يـدا   ه وسايل لـهـم نحوسـا

J'ai un cousin dont les piéges sont toujours tendus contre moi.

J'ai vu tes frères me regarder en fermant à moitié les yeux pour marquer leur mépris,

A cause de la haine qu'ils ressentent contre moi, et tu ne me verras jamais rien faire qui puisse leur nuire.

(Quoi!) il a appuyé les dents de la scie sur le plus noble des visages!

Si tu étais une source, tu ne donnerais[1] point une eau douce capable d'apaiser la soif.

[1] Un poëte, probablement de l'époque des Khalifes abbassides sous le règne desquels les littérateurs recherchèrent les comparaisons sans fin et les surcharges de mauvais goût, a imité ce vers dans les deux suivants:

لوكنت ماء كنت غير عذب   اوكنت سيفا كنت غير عضب
اوكنت طرفا كنت غير ندب   اوكنت لحما كنت لحم كلب

Si tu étais de l'eau, tu ne serais point une eau douce; si tu étais une lame, tu ne serais pas un sabre affilé.

Si tu étais un cheval, tu ne serais pas un noble coursier; si tu étais de la chair, tu serais de la chair de chien.

Loin de mes lèvres l'eau salée[1], son âcreté ébrèche la coupe (qui la contient).

Loin de moi ce qui sort de ses mains, elles ne laissent couler que des malheurs.

Le *Kitab el Aghani* donne encore une autre pièce de vers dirigée par Zou 'l-Asba contre son parent; elle commence, comme presque toutes les pièces de vers arabes, soit par une scène imaginée, soit par l'exposition d'un fait réel au sujet duquel nous n'avons pas de renseignements, entre le poëte et une femme qu'il nomme Reia, mère d'Haroun; puis il aborde la satire en ces termes, s'adressant tantôt à son cousin, tantôt à tous ses ennemis :

لى ابن عم على ما كان من خلق
مختلفا فيه فأقليه ويقليني
ازرى بنا اننا شالت نعامتنا
فخالني دونه بل خلته دوني
لاه ابن عمك لا افضلت فى حسب
شيا ولا انت ديّاني فتخزوني
ولا تقوت عيالى يوم مسغبة
ولا بنفسك فى العزاء تكفيني

[1] Le texte porte au second hémistiche : فلت حجارته القوسا qui ne donne point de sens, et de plus le dernier pied est incomplet.

فان تـرد عـرض الدنيـا بمـنـقـصـتى
فانّ ذلـك مـمـا لـيـس يـشـجـيـنـى
ولا تـرى فى غـيـر الصبـر مـنـقـصـة
وما سـواه فان الله يـكـفـيـنـى
لو لا اواصر قربى لسـت تحـفـظها
ورهـبـة الله فى مـولى يـعـاديـنـى
بـريـتـكـما بـريًّا لا انجـبـار له
انى رايـتـك لا تـنـفـك تـبـريـنـى
ان الذى يقبض الدنيا ويبسطها
ان كان اغـنـاك منى سوف يـغـنـيـنـى
الله يـعـلـمـكم والله يـعـلـمـنى
والله يجـزيـكمُ عـنى ويجـزيـنـى
ماذا علىّ وان كـنـتم ذوى رحمى
الّا احـبـكمُ اذ لا تحـبـونى
لو تشـربـون دمى لم يـرو شـاربـكم
ولا دماؤكـم جمـعـا تـروّيـنـى
لى ابن عمّ وان الـنـاس فى كبدى
لـظـلّ محـتـجـرا بالـنـبـل يـرمـيـنـى
يا عمرو ان لم تدع شتمى ومنـقـصـتى
اضربك حيث تقول الهامة اسـقـونى

كل امرىء صاير يوما لشيمته
وان تخلّق اخلاقا الى حين
انى لعمرك ما بابى لذى غلق
على الصديق ولا خيرى بممنون
ولا لسانى على الادنى بمنطلق
بالمنكرات ولا فكى بمامون
لا يخرج القسر منى غير مغضبة
ولا الين لمن لا يبتغى لينى
وانتمُ معشر زيد على مائة
فاجمعوا امركم شتى فكيدونى
فان علمتم سبيل الرشد فانطلقوا
ان غبتم عن طريق الرشد فاتونى
يا رُبّ ثوب حواشيه كاوسطه
لا عيب فى الثوب من حسن ومن لين
يوما شددت على فرغآ فاهقة
يوما من الدهر تارات تماريني
ما ذا علىّ اذا تدعوننى فزعا
الا حببتكمُ اذ لا تحبونى
وكنت اعطيكم مالى و امنحكم
ودّى على مثبت فى الصدر مكنون

يا رُبَّ ح شديد الشغب ذى لجب
دعوت من راهن منهم و مرهون

رددتّ باطلهم فى راس قايلهم
حتى يظلوا خصونا ذا افانين

يا عمر لو كنت لى الفيتنى يسرا
سمحا كريما اجازى من يجازينى

J'ai un cousin qui me déteste et que je hais à cause de son caractère, qui m'est tout contraire.

Il nous méprise parce que nous avons été contraints de fuir[1], il me juge au-dessous de lui, et moi je le regarde comme mon inférieur.

Entre en lutte avec moi[2], tu verras que tu ne me surpasses en rien par ton mérite personnel; tu n'es pas mon juge pour chercher ainsi à me rabaisser.

Jamais tu n'as donné de pain à ma famille dans une année de disette, jamais tu ne m'as remplacé pendant la famine.

Pour moi, si les hasards du sort me causent quelque tort, il n'y a rien là qui m'émeuve.

Tu ne verras en moi d'autre défaut que le manque de patience; pour le reste, Dieu est là.

Sans les liens d'une parenté que tu ne respectes pas et qui te lie à moi, et sans la crainte (des lois) de Dieu, même envers un cousin qui m'est hostile,

Je renoncerais à tous rapports avec toi[3], tu serais libre

[1] Cette expression هالت نعامتنا est analogue à celle-ci خود رأله qui est expliquée dans le *Hamasa*, p. 159. Ce vers indique que le parti de Zou 'l-Asba avait été vaincu par celui de Marir ben Djabir.

[2] Ces mots sont exprimés dans le texte arabe par le mot لاهى qui signifie « marcher vers quelqu'un, se disputer avec quelqu'un. »

[3] On peut supposer dans ce vers une ellipse كالذى لا انجبار له

sans aucun recours (contre ma décision); ne te vois-je pas (faire tous tes efforts pour) me repousser?

Certes, celui qui tient les biens de ce monde d'une main parcimonieuse ou qui les répand avec générosité, s'il me remplace auprès de toi, (certes, celui-là) me suffira aussi.

Dieu vous connaît, Dieu me connaît aussi, il vous suffit, il me suffit aussi.

Que m'importe que vous me soyez unis par la parenté? je ne vous aime point si vous ne m'aimez pas.

Si vous buviez tout mon sang, il ne pourrait vous désaltérer; votre sang tout entier n'apaiserait pas ma soif.

Bien que (l'amitié de) tous les hommes soit en mes entrailles, mon cousin se réfugierait derrière un mur pour me lancer ses traits[1].

Amr, si tu ne cesses de m'insulter, je te frapperai à un tel point que la chouette dira : Donnez-moi à boire[2].

Tout homme retourne à son caractère naturel, même après qu'il a revêtu pendant longtemps un caractère d'emprunt.

Pour moi, jamais ma porte n'est fermée pour un ami, jamais mes bienfaits n'ont été reprochés.

Jamais ma langue ne se déchaîne contre un proche;

comme cela arrive fréquemment chez les poëtes arabes, et lire comme dans le texte, ou bien admettre une faute dans le texte, et lire لك.
On pourrait peut-être aussi mieux lire ce vers de la façon suivante :

بريته برِيًا لا انجبار له   انى رايته لا ينفك يبريني

et dans le vers précédent remplacer لست par لين.

[1] Jérémie, *Lamentations*, III, 12-13. Il a tendu son arc et m'a mis en butte à ses flèches, il a lancé dans mes reins toutes les flèches de son carquois.

[2] Ce vers fait allusion à cette croyance que l'âme s'envolait après la mort, sous forme d'une chouette, et restait au pied du tombeau de celui qui avait été tué, en criant sans cesse : Donnez-moi à boire. (Voir Masoudi, *Prairies d'or*, t. III, p. 309.)

(pourtant) ma bouche n'est point de celles dont on n'ait rien à craindre[1].

Jamais la violence n'émane de moi, si ce n'est lorsque j'y suis contraint, et je ne témoigne point ma bienveillance à celui qui ne la mérite pas.

Ô vous (mes ennemis) qui êtes plus de cent (acharnés contre moi), réunissez-vous de tous les côtés pour me tendre vos piéges.

Si vous connaissez la route, marchez (suivez-la); si vous vous égarez, venez à moi (que je vous redresse).

Si la bordure d'un vêtement est aussi fine que le tissu lui-même, lui reproche-t-on sa beauté ou sa finesse[2]?

Souvent j'ai terrassé mon ennemi d'une large blessure au bas de la nuque[3], au jour où les coups du sort fondaient sur moi.

Qu'ai-je fait pour que vous me traitiez de craintif, est-ce parce que je ne vous aime point alors que vous ne m'aimez pas non plus?

(Autrefois) je vous donnais tout ce que je possédais, je vous donnais une affection établie sur une base inébranlable enfouie dans le plus secret de mon cœur.

Souvent, du milieu d'une tribu dont le tumulte était semblable à celui des vagues mugissantes, j'ai provoqué qui

[1] Je pense que c'est ici qu'il faut ajouter ce vers du *Kitab el Ikd* (Yakouta).

لا اسال الناس عما فى ضمايرهم
ما فى ضميرى لهم من ذاك يكفينى

«Je ne demande à personne ce qu'il a dans l'esprit; le jugement que je porte sur chacun en moi-même me suffit.»

[2] Il y a ici jeu de mots entre le mot لين, servant à désigner la finesse d'un habit, et le même mot placé plus haut avec le sens de bienveillance.

[3] Le mot فاهقة désigne une blessure placée à l'endroit nommé فهقة, ou première vertèbre.

voudrait échanger son gage contre le mien (pour lutter avec moi[1]).

J'ai fait retomber leurs mensonges sur la tête de ceux qui les ont proférés; ils sont devenus semblables à une tour (le repaire) des serpents[2].

Amr! que n'as-tu été de mon parti! tu m'aurais trouvé doux, bon et généreux. C'est ainsi que je récompense celui qui me fait du bien.

Zou 'l-Asba atteignit un âge très avancé, et ses gendres (il en avait quatre), craignant qu'il ne tombât en enfance, essayèrent de l'empêcher de dissiper son avoir; c'est alors que pour se défendre il composa ces vers :

اهلكنا الليل والنهار معا
والدهر يغدو مصمما جذعا
فليس فيما اصابنى عجب
ان كنت شيبا انكرت او صلعا
وكنت اذ رونق الشباب به
ماء شبابى تخاله كرعا
والحى فيه الفتاة ترمقنى
حتى مضى شاءو ذاك فانقطعا

[1] Isaïe, ch. XVII, 12 : « Malheur à cette multitude de peuples qui ressemble au bruit d'une grande mer, malheur à ces voix tumultueuses qui retentissent comme le bruit des vagues et des flots! »

[2] Isaïe, ch. XIV, 23, en parlant de Babylone, dit : « Je la rendrai la demeure des hérissons. »

انكما صاحبيّ لن تدعا
لومى ومهما اضع فلن تسعا
لم تعقلا جفوة علىّ ولم
اشتم صديقا ولم انل طبعا
الّا بان تكذبا علىّ وما
املك ان تكذبا وان تلعا
واننى سوف ابتدى بندى
يا صاحبىّ الغداة فاستمعا
ثم سلا جارتى وكنتها
هل كنت فى من اراب او قذعا
او دعتانى فلم اجب ولقد
تامن منى حليلتى الجعا
ابا فلا اقرب الخناء إذا
ما ربّه بعد هدأة هجعا
ولا اروم الفتاة زورتها
ان نام عنها الحليل او شسعا
ذلك فى حقبة خلت ومضت
والدهر ياتى على الفتى لمعا
ان ترءيا اننى كبرت فلم
اُلفَ ثقيلا نكسا ولا ورعا

إما ترى شكتى رمح ابى

سعد فقد احمل السلاح معا

والسيف والرمح والكنانة قد

اكملت فيها مقابلا صنعا

والمهر صافى الاديم اصنعه

يطير عنه عفاؤه قزعا

اقصر من قيده واردعه

حتى اذا السرب ريع او فزعا

كان امام الجياد يقدمها

يهز لبدا وجؤجؤه تلعا

فغامس الموت لو حمى ظعنا

اورد نهبا لاى ذاك سعا

Le jour s'est réuni à la nuit pour me faire périr, le sort est impitoyable et toujours jeune.

Il n'y a rien d'étonnant à ce qui m'arrive. Que tes cheveux blanchissent ou que tu deviennes chauve, tu es un objet de répulsion.

Lorsque l'éclat de la jeunesse brillait sur mon visage, tu aurais pensé que cet éclat était celui d'une eau pure comme celle de la pluie.

Les jeunes filles de la tribu me lançaient des regards furtifs; elle est venue cette cruelle extrémité (et) elles se sont éloignées.

Ô mes amis, vous me blâmez[1] sans relâche; tout ce que je veux faire, vous ne me le permettez pas.

[1] Le duel est souvent employé pour le pluriel chez les poëtes

Ne me liez point ainsi d'une manière tyrannique; pour moi, jamais je n'ai insulté un ami, jamais je ne lui ai attribué un défaut.

(Vous ne pourrez le dire) à moins que vous ne mentiez; mais cela ne dépend pas de moi si vous êtes faux et menteurs[1].

Pour moi, je crie à haute voix : Salut, ô mes amis, écoutez-moi[2].

Demandez à ma voisine et à ses parents[3] si jamais j'ai été du nombre de ceux qui jettent des soupçons contre les autres ou qui les calomnient.

Si jamais elles m'ont demandé quelque chose que je ne leur aie pas accordé Ma compagne n'a aucun malheur à redouter de moi.

Loin d'aimer la débauche, je la déteste; le libertin, après s'être reposé (pendant le jour), sort la nuit après un léger sommeil (pris pour tromper).

Jamais je n'ai désiré me rendre chez une jeune femme pendant le sommeil ou l'absence de son mari.

Telle a été ma conduite pendant de longues années qui se sont écoulées sur moi; le temps passe sur l'homme comme un éclair.

Si vous prétendez que j'ai vieilli, sachez qu'on ne m'a jamais considéré comme un fardeau ni comme un être stupide ou imbécile.

arabes. Imr Oul Kays en fait un usage fréquent. (Voy. *Divan* d'Imr Oul Kays, publié par M. de Slane.)

[1] Job, VI, 25, 26 : « Pourquoi avez-vous attaqué des paroles de vérité, puisque nul d'entre vous ne peut me répondre? — Vous ne cherchez dans vos discours qu'à exprimer le blâme, et vous ne faites que parler en l'air. »

[2] Le mot الغداة est pour انعموا الغداة, de même que l'on dit يا صباح pour انعموا الصباح.

[3] Le mot كنّة signifie, dans le sens rigoureux, belle fille.

Si tu me vois armé de la petite[1] lance d'Abou Sad, autrefois j'ai porté les armes de différentes espèces.

Je possédais dans la perfection l'art de me servir de l'épée, de la lance et du carquois.

Je sqvais faire voler des nuages de poussière de dessous les pas d'un jeune cheval au poil brillant,

Qui repoussait violemment celui qui voulait l'entraver jusqu'au moment où le troupeau lâché[2] s'agite comme une mer et se disperse.

Alors il se met à la tête des plus nobles coursiers qu'il devance à la course, agitant une crinière épaisse, et relevant son poitrail semblable à la proue d'un navire.

Puis il se plonge dans la mort pour protéger les femmes (qui fuient) portées par les chameaux, et fait parvenir son maître au butin.

Pourquoi donc me calomnier ainsi ?

Zou 'l-Asba a fait aussi sur sa vieillesse et sur la ruine de sa tribu une pièce de vers adressée à une de ses filles appelée Omama.

جزعت امامة ان مشيت على العصا
وتذكرت اذ نحن مالفتيان
فلقبل ما رام الالاه بكيده
إرما وهذا الحى من عبدوان
بعد الحكومة والفضيلة والنهى
طاف الزمان عليهم باوان

[1] Abou Sad est le nom d'un fils de Zou 'l-Asba, et la petite lance d'Abou Sad était une sorte de canne avec laquelle il jouait lorsqu'il était enfant.

[2] Les troupeaux sont enfermés la nuit dans des enclos d'où on

وتفرقوا وتقطعت اشلاهم
وتبددوا فرقا بكل مكان
جدب البلاد فاعقمت ارحامهم
والدهر غيّرهم مع الحدثان
حتى اباده على اخراهم
صرعى بكل نقيرة ومكان
لا تعجبن امامَ من حدث عرا
فالدهر غيّرنا مع الازمان

Omama a pleuré en me voyant (forcé de) marcher sur un bâton, elle s'est rappelé le temps où j'étais du nombre des jeunes guerriers[1].

Déjà auparavant Dieu avait dressé ses piéges contre Irem et cette tribu d'Adouan[2].

Après une puissance suprême, après (tant de) mérites et de vertus, les vicissitudes du temps ont exécuté leur rotation autour d'eux.

Ils se sont séparés, leurs débris se sont dispersés, ils se sont répandus en tous lieux par petites bandes.

Leur pays est devenu improductif, les seins de leurs

les fait sortir le matin; ils se dispersent alors pour chercher leur nourriture.

[1] Le مِ est une abréviation nécessitée par la mesure de la préposition من.

[2] Le fameux paradis d'Irem, créé par Cheddad au milieu d'un désert. Lorsqu'il fut terminé, Cheddad se mit en marche avec les siens pour y fixer leurs demeures.

Lorsqu'il en fut arrivé à la distance d'un jour et d'une nuit, Dieu, irrité de son orgueil, le fit périr, lui et son peuple, par suite de la frayeur causée par un cri terrible poussé par l'ange Gabriel.

femmes sont devenus stériles, la fortune et ses coups les ont bouleversés.

Elle les a jetés dans les déserts tous jusqu'au dernier, comme des troncs de palmiers renversés dans une vallée.

Ne t'étonne point, Omama, au sujet de ces événements ; c'est la fortune et le destin qui nous ont accablés.

Sa fille Omama à laquelle il adressait ces vers était elle-même une femme poëte, et nous avons une pièce de quelques vers qu'elle a composés sur la destruction des Adouanites.

كم من فتى كانت له ميعة
ابلج مثل القمر الزاهر
قد مرت الخيل بحافاتهم
كمر غيث لجب ماطر
كانوا ملوكا سادة في الذرى
دهرا لها الفخر على الفاخر
حتى تساقوا كاسهم بينهم
بغيا فيا للشارب الخاسر
بادوا فمن يحلل باوطانهم
يحلل برسم مقفر داثر

Quelle foule de jeunes guerriers à la figure brillante de jeunesse, semblables à la lune éblouissante !

Quand leurs chevaux passaient, le bruit de leurs sabots ressemblait à la pluie qui se précipite avec vacarme d'un nuage gonflé.

C'étaient des rois, des seigneurs à l'apogée de l'illustration; longtemps leur gloire a surpassé celle des plus fiers.

Ils se sont passé entre eux une coupe; malheur à ceux qui ont bu, ils ont péri.

Ils se sont réfugiés dans les déserts, et celui qui descendrait dans le pays qu'ils habitaient ne trouverait plus que des traces effacées déjà disparues.

Enfin, pour terminer, nous citerons une pièce de vers adressée par Zou 'l-Asba à son fils Osaid (Lionceau), dans laquelle le poëte, en recommandant à son fils la libéralité et la vaillance, et en lui indiquant la conduite à tenir dans les événements de la vie, nous offre le modèle d'un chevalier arabe antéislamique :

ا أُسيد إمّا تنعمَنّ فسر به سيرا جميلا
آخ الكرام ان استطعت الى اخايهمُ سبيلا
واشرب بكأسهمُ وان شربوا به السّمّ الثميلا
اهن اللئام ولا تكن لإخايهم جملا ذلولا
ان الكرام اذا توا خيهم وجدت لهم قبولا
ودع ٱلذى يَعدُ العشيرة ان يسيل ولن يسيلا
ابنىّ ان المال لا يبكى اذا فقد البخيلا
أ اسيد ان ازمعت من بلد الى بلد رحيلا
فاحفظ وان شحط المزا راخا اخيك والرميلا
واركب بنفسك ان همت بها الحزونة والسهولا

وصل الكرام وكن لمن   ترجو مودّته وصولا
ودع التوانى فى الامو   ر وكن لها سلسا ذلولا
وابسط يمينك بالندى   وامدد لها باعا طويلا
وابسط يديك بما ملكتَ   وشيّد للحسب الاثيلا
واعزم اذا حاولت امرا   يفرج الهم الدخيلا
وابذل لضيفك ذات رحلك   مكرما حتى يزولا
واحلل على الايفاع للعافين   واجتنب المسيلا
واذا القروم تخاطرت   يوما وارعدت الخصيلا
فاهصر كهصر الليث خضّب   من فريسته التليلا
وانزل الى الهيجاءُ اذ   ابطالها كرهوا النزولا
واذا دعيت الى المهم   فكن لفادحه حمولا

Osaïd, si tu acquiers la richesse, sers-toi de tes biens noblement.

Rends-toi le frère des hommes généreux toutes les fois que tu pourras former avec eux des liens de confraternité.

Bois à leur coupe, fût-elle pleine d'un poison mortel[1].

Méprise les hommes vils, ne sois pas pour eux semblable à un chameau docile.

Si tu te rends frère des hommes généreux, tu trouveras en eux un accueil agréable.

Abandonne celui qui promet à sa tribu de faire couler ses dons comme un torrent et qui ne les verse pas[2].

[1] Le mot ثميل a le même sens que le mot مثّل, qui est ainsi expliqué dans le *Hamasa*. C'est un poison auquel on a mêlé une substance qui augmente encore son énergie.

[2] Les Arabes, pour parvenir à la dignité de chef de tribu, cher-

Ô mon fils, les trésors ne versent point de larmes lorsque l'avare qui les possédait vient à mourir.

Osaïd, si tu as résolu de voyager de pays en pays,

N'oublie jamais, quelque grande que soit la distance, ce que tu dois au frère de ton frère ou au pauvre.

Que ton âme te serve comme un généreux coursier, lorsque tu te proposes d'agir, que ce soit une chose rude ou facile.

Comble de présents les hommes généreux, répands tes libéralités sur ceux dont tu désires acquérir l'amitié.

Évite la négligence dans les affaires, mais laisse-toi aller à leur courant.

Ouvre une main (généreuse) comme un nuage plein de rosée, répands tes dons en étendant tes bras au loin.

Donne tout ce que tu possèdes, constitue-toi ainsi une noblesse solidement établie.

Lorsque tu as résolu une affaire, entreprends-la avec une volonté ferme qui prévienne tout nouveau souci.

Accueille ton hôte, abandonne-lui tout ce que contient la tente jusqu'au moment où il te quittera[1].

Élève ta tente sur les collines pour (que) les[2] voyageurs (puissent la voir de loin), évite les torrents des vallées.

chaient à se gagner les suffrages par des générosités. Ici le poëte recommande à son fils de ne pas se faire le partisan d'ambitieux avares qui promettraient ce qu'ils n'auraient pas l'intention de donner.

[1] Un pauvre poëte arabe a exprimé une idée analogue dans ces deux vers :

طغامی مباح لمن قد اكل   وداری مناخ لمن قد نزل
اقدم ما عندنا حاضر   وان لم يكن غير خبز وخل

«Mon troüpeau est à la disposition de mon hôte, fût-il rassasié ; ma demeure est un asile pour celui qui s'est déjà reposé.

«J'offre tout ce qui est dans ma tente, ne restât-il que du pain et du vinaigre.»

[2] Les Arabes généreux allumaient des feux sur les collines

Au jour où les chameaux agitent leur queue et la font retentir sur leurs flancs[1],

Brise (tout devant toi) comme un lion intrépide qui teint l'abreuvoir du sang de la proie qu'il déchire.

Précipite-toi dans la bataille lorsque les héros les plus intrépides refuseraient de charger).

Et lorsqu'on t'appelle pour (soulever) une difficulté, prends son fardeau tout entier sur toi.

pendant la nuit pour indiquer aux voyageurs la présence en ces lieux d'hommes hospitaliers. Mais le premier hémistiche de ce vers est encore susceptible d'un autre sens : «Plante la tente de tes hôtes sur les collines élevées.» En effet, on voit dans la Vie d'Imr Oul Kays, que le haut des collines était une place d'honneur. (*Divan* d'Imr Oul Kays, par M. de Slane, p. 18 du texte arabe.)

[1] C'est à-dire, au jour de la bataille.

Le mot قروم signifie les étalons de pure race que l'on ne fait jamais travailler.

EXTRAITS DU LIVRE INTITULÉ

SOLUTIONS

DE PASSAGES DE L'ÉCRITURE SAINTE,

ÉCRITES À LA DEMANDE DE HÉTHOUM I,
ROI D'ARMÉNIE,

PAR LE VARDAPET VARDAN;

TRADUITS DE L'ARMÉNIEN VULGAIRE SUR LE TEXTE ORIGINAL,

PAR M. ÉVARISTE PRUD'HOMME.

NOTE PRÉLIMINAIRE.

Il existe très-peu d'écrivains dans l'histoire de la littérature arménienne à qui leurs compatriotes aient prodigué autant de louanges qu'à l'auteur de l'ouvrage dont le lecteur trouvera plus loin des extraits. Suivant eux, Vardan aurait surpassé tous ses contemporains et n'aurait été égalé par aucun des écrivains venus après lui. Non contents du surnom déjà passablement pompeux de *Grand* qui lui fut donné après sa mort, pour le distinguer d'homonymes restés moins illustres que lui, qui ont vécu à une époque très-rapprochée de la sienne, on dirait que les auteurs de mémoriaux ont voulu épuiser en son honneur tout ce que le dictionnaire pouvait leur fournir d'épithètes élogieuses, telles que : *très-digne de louanges, sublime, très-savant, très-sage, trois fois grand, le philosophe, le théologien, le grand philosophe, très-illustre, renommé par tout l'univers, la lumière du monde, le saint*, etc. etc.[1]. Les lecteurs du *Journal asiatique*

[1] Le P. Alischan, Préface de l'*Épitome historique* de Vardan, édit. de Venise, p. 1.

sont trop familiers avec les habitudes orientales pour que j'aie besoin de les prémunir contre de semblables exagérations ; je passe donc outre.

Vardan le Grand naquit à une date que l'absence de documents ne permet pas de fixer rigoureusement, mais qui ne peut pas remonter beaucoup au delà du commencement du XIIIe siècle. Tchamitch et, à son exemple, tous les écrivains orientaux et occidentaux, lui attribuent le surnom ethnique, sous lequel il a été connu jusqu'à ce jour, de *Partzrpertsi* (plus régulièrement Bartzrberdtsi), c'est-à-dire natif de Bartzrberd, place forte du Taurus cilicien. Mais il paraît, d'après les recherches du P. Alischan, qu'aucun écrivain ancien ne l'appelle ainsi. D'autre part, la découverte par le même savant, dans un mémorial daté de l'année 1286, c'est-à-dire seize ans environ après la mort de Vardan le Grand, d'un autre Vardan surnommé *Bartzrberdtsi*, qui fut son contemporain, mais un peu postérieur[1], achève de montrer qu'il faut aller chercher ailleurs la patrie de celui qui nous occupe en ce moment. Ce Vardan Bartzrberdtsi est appelé Vardan II par le catholicos Lazare de Dschahouc, qui lui attribue une *Explication abrégée des quatre évangélistes*, des *Fables*[2], un *Abrégé de géographie*[3], et une *Explication de la grammaire*, que des écrivains modernes regardent comme l'œuvre d'un troisième Vardan, postérieur aux deux autres[4]. Quant à Vardan le Grand, les expressions dont se servent les anciens écrivains en parlant de lui tendent à prouver qu'il était originaire de l'est de la Grande-Arménie.

Vardan embrassa la vie religieuse au monastère de Khorânaschat, récemment fondé dans le voisinage de son pays

[1] Le P. Alischan, Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 2.

[2] Celles dont la Société asiatique a publié une portion, en 1825, avec une traduction française par Saint-Martin.

[3] Cet abrégé est celui qui a été publié par Saint-Martin dans le tome II de ses *Mémoires sur l'Arménie* avec une traduction française et des notes, et que l'annotateur attribue à un disciple de Vardan de Bartzrberd, p. 455.

[4] Le P. Alischan, *loc. laud.*

natal, au district de Tavousch, dans l'Aghouanie, par Jean Vanacan, sous la direction de qui il étudia en compagnie de l'historien Cyracos de Gantzac et de Joseph, qui devint plus tard archevêque et supérieur du couvent de Thaddée, et non point à Kétic, comme l'a imprimé M. Éd. Dulaurier[1]. Vers 1238, suivant une conjecture de M. Émīn[2] qualifiée de « très-probable » par M. Brosset[3], et confirmée par le P. Alischan[4], il quitta son monastère pour se rendre en pèlerinage à Jérusalem. Arrivé en Cilicie, il fut reçu avec beaucoup d'honneur par le roi Héthoum et le catholicos Constantin, premier du nom, dont, à sa pressante sollicitation, il resta l'hôte pendant cinq ans, pour l'aider dans les rudes travaux du patriarcat, à Hrhom-Kla. En 1243, il assista, avec les évêques et abbés des monastères de Cilicie, au concile que le catholicos réunit à Sis (le deuxième dans l'ordre chronologique), pour remédier à de graves abus qui s'étaient introduits dans le clergé et dans le peuple à la suite des invasions des Tartares[5]. Trois ans après, il porta aux évêques et abbés des monastères de l'Orient les canons décrétés par les Pères de ce concile avec une encyclique du chef de l'église arménienne. Cette lettre, qui nous a été conservée par Cyracos, montre clairement de quelle haute estime Vardan jouissait auprès de Constantin. « Je vous ai envoyé en ma place, disait le pontife, le très-utile vardapet Vardan que Dieu, dans sa bonté, a amené de vos contrées pour me le donner, il y a de

[1] Voir *Les Mongols d'après les historiens arméniens*, deuxième fascicule, extrait de Vardan, tirage à part du cahier n° 10 du *Journal asiatique* pour 1860, p. 2.

[2] Ne possédant point la traduction russe de l'*Épitome historique* de Vardan en tête de laquelle le traducteur, M. Émīn, qui en avait publié précédemment le texte, a placé une notice sur l'auteur, je citerai les opinions du savant arménien d'après l'analyse critique de sa double œuvre insérée par M. Brosset dans les *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII[e] série, t. IV, n° 9.

[3] *Analyse critique de l'Épit. hist.* de Vardan, p. 2.

[4] Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 3.

[5] Cyracos de Gantzac, *Hist. d'Arm.* p. 173.

cela cinq ans. Aussitôt que je le vis, appréciant grandement sa valeur, avec l'aide de Dieu, je l'attachai à ma personne, à la vie, à la mort, et, tant par violence que par amitié, je l'ai fixé à moi à jamais... il a mon cœur et ma parole en toutes choses [1] ».

C'est pendant son séjour en Cilicie que Vardan écrivit ses *Solutions* à la demande du jeune roi Héthoum. « Rappelle-toi, lui dit-il, l'ordre que tu m'as donné par l'intermédiaire de Thoros de t'écrire sur les femmes qui portèrent des parfums et sur le mystère de la messe. Ensuite tu m'as tourmenté sans relâche pour que nous t'écrivissions des explications sur la grammaire, et, avec plus d'amitié encore, tu m'as commandé de t'écrire de ma main des solutions de passages de l'Évangile et de la Genèse [2]. » J'y reviendrai plus loin.

Muni de l'adhésion des arbadschnords de l'Arménie orientale aux canons du concile de Sis, Vardan retourna en 1248 auprès de Constantin, à Hrhom-Kla, où il resta quelque temps encore. Cette fois il traduisit du syriaque en arménien l'*Histoire universelle* du patriarche Michel ou, tout au moins, corrigea la traduction faite par un prêtre syrien nommé *Ischôk*. La comparaison de son *Épitome historique* avec la *Chronique* de Michel qu'il suit, pour ainsi dire, pas à pas, jointe au témoignage de Lazare de Dschahouc, ne laisse guère de doute sur ce sujet [3].

[1] Cyracos de Gantzac, *Histoire d'Arménie*, p. 176.

[2] Le P. Alischan, Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 3.

[3] Le même, *loc. laud.* Il existe à notre Bibliothèque impériale, sous le n° 90, ancien fonds arménien, une traduction des œuvres de Michel le Syrien terminée par un mémorial de Vardan même dans lequel l'auteur s'exprime ainsi : « Mar Ignace était patriarche des Syriens orthodoxes à Antioche. C'est lui qui accorda l'exemplaire (des œuvres de Michel). » Il fut traduit par Ischôkh, prêtre, lequel était versé dans l'art de la médecine. Nous aussi, nous collaborâmes à ce livre selon notre capacité. » (F° 221, *recto.*) Toutefois il est dit au f° 220 *verso* du même manuscrit que cette traduction fut faite en l'année de l'ère arménienne ՈՂԵ (695), laquelle correspond à l'année 1246 de l'ère chrétienne.

En quittant la Cilicie, Vardan se retira dans son monastère d'André, dans Cayen-Tzor, province de Gougarq.

C'est à cette époque, dit le P. Alischan, peut-être même un peu plus tard, qu'il composa les principaux ouvrages qui nous restent de lui. Mais, comme son nom était célèbre dès avant ce temps-là, on est en droit de croire qu'il avait déjà publié des livres et des traités qui ne nous sont pas parvenus, ou nous sont parvenus sous un autre nom. Les travaux les plus importants de Vardan consistent en commentaires de l'Écriture sainte[1]. Ce sont, paraît-il, suivant l'ordre chronologique: 1° *Explication de Daniel*, abrégée de saint Éphrem, saint Hippolyte et autres, à la prière de ses frères en religion, imprimée à Constantinople en 1826; 2° *Explication du Pentateuque*, à la prière de Hamazasp, arhadschnord de Haghpat, achevée en 1261; 3° *Explication des Psaumes*, d'après saint Épiphane, saint Éphrem, Nersès de Lambron et autres, à la prière de Jean Armanetsi, successeur de Hamazasp, imprimée à Astrakan en 1797; 4° *Explication du Cantique des cantiques*, en suivant les traces de Grégoire de Nysse et de Grégoire de Narec, écrite en 1265, au couvent de Haghpat, à la prière de son ancien condisciple, Cyracos, ouvrages auxquels il convient d'ajouter son *Panégyrique de saint Grégoire l'Illuminateur*, à la prière du même Hamazasp mentionné plus haut, avec quelques autres opuscules, et quatre hymnes dont le chant et le mode, dans le premier ton latéral, sont très-lents et peut-être, ajoute le P. Alischan, l'indice de l'humeur douce et paisible de l'auteur[2].

Quant aux actes et aux événements de sa vie depuis sa rentrée dans l'Arménie orientale, je n'ai rien trouvé de suffisamment établi jusqu'à l'année 1264. Je ne puis me décider

[1] Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 3.

[2] Le catalogue de la bibliothèque du couvent patriarcal d'Édschmiadzin attribue au même Vardan, sous les numéros 1628 et 1742, une *Histoire des pays*, ouvrage resté complétement inconnu jusqu'à ce jour; sous les numéros 920 et 1628 un *Panégyrique du catholicos Jean Otznetsi*, et, sous le numéro 2016, un traité intitulé: *Origine du sacerdoce*.

en effet à admettre avec M. Brosset[1] que les quelques mots de son *Épitome historique* relatifs à la prise de Martyropolis, en 1258, et non de Bagdad, comme c'est imprimé par inadvertance sans doute, laissent entendre que Vardan ait été témoin des horreurs qui l'accompagnèrent; ils me semblent bien plutôt être la preuve de la grande réputation de sainteté dont il jouissait parmi ceux mêmes de ses compatriotes qui habitaient les provinces les plus éloignées de l'Arménie, réputation qui, s'étendant jusques au delà des limites de son pays, chez les nations étrangères, lui valut, en 1264, l'honneur d'être invité par Houlagou à venir à sa Porte où le conquérant l'accueillit avec des marques significatives de distinction[2]. A son retour, Vardan alla se fixer dans le monastère de Haghpat, où il passa probablement les dernières années de sa vie. Il y termina, en 1270, son *Épitome historique*[3], et mourut l'année suivante en même temps que son compagnon et ami, Cyracos de Gantzac. Parmi les tombeaux des personnages illustres inhumés à Haghpat, Thomas de Vanand, écrivain de la fin du XVIIe siècle, en cite un portant une inscription ainsi conçue : *Vardan, le commentateur à la parole éloquente,* que les Arméniens honoraient d'une façon toute particulière et près duquel ils se rendaient en pèlerinage. Le P. Alischan pense que ce tombeau est celui de Vardan le Grand[4].

De tout ce qui précède ressort clairement ce fait que le caractère de Vardan, comme écrivain, est celui d'un compilateur, non pas toutefois dépourvu d'une certaine dose

[1] *Anal. crit. de l'Épit. hist.* de Vardan, p. 2.

[2] Voir *Les Mongols d'après les historiens arméniens*, deuxième fasc. extr. de Vardan, où M. Éd. Dulaurier a reproduit la curieuse relation que nous a laissée le moine arménien de sa visite au puissant chef mongol.

[3] J'ai adopté ce titre que porte en tête l'édition de Venise, d'après un manuscrit de l'année 1291 et un autre de 1307, comme étant beaucoup mieux approprié à la nature de l'œuvre de Vardan, ainsi que l'a très-bien démontré M. Brosset (*Anal. crit.* p. 2), que celui d'*Histoire universelle* sous lequel M. Émin l'a publiée et traduite.

[4] Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 6.

notable d'originalité dans la forme, plutôt que d'un auteur proprement dit, tirant de son propre fonds la matière ou, tout au moins, la manière de la travailler. Cette observation s'applique à un degré égal à ses *Solutions de passages de l'Écriture sainte.*

Ce livre rentre dans la classe de ceux que les Arméniens sont convenus d'appeler *Oskiphorik* (Ոսկեփորիկ), comme qui dirait petit recueil d'or, et répond assez exactement, quant à la chose, à ce que nous nommons chez nous *Mélanges*, mais non quant à la forme. Les *Oskiphorik*, considérés dans leur ensemble, sont des ouvrages traitant de matières très-diverses, théologiques, philosophiques, philologiques, etc. mais jamais littéraires, sous forme de demandes et de réponses, et écrits avec une très-grande simplicité de style, pour en rendre l'intelligence plus facile. Ce genre de composition ne paraît pas avoir existé antérieurement au XII[e] ou XI[e] siècle. L'*Oskiphorik* de Vardan, qu'on nomme encore *Vardanyirk* (livre de Vardan), jouit dans la nation arménienne d'une réputation supérieure à celle de tous les autres, et est estimé presque à l'égal de son *Épitome*, son œuvre capitale, mais à un point de vue différent. Il comprend une soixantaine d'articles écrits dans la langue vulgaire, sans aucune espèce d'ornement, et avec toute la liberté d'un familier à un familier ou d'un précepteur à un jeune prince, ainsi qu'il appelle Héthoum pour qui nous avons dit qu'il le composa. « Grâces à Dieu, lui dit-il, vous êtes jeune d'âge, mais fort d'esprit et de jugement. » Cependant, comme s'il eût craint que l'intelligence de Héthoum ne fût pas encore assez développée, il ajoute : « Que la reine (Zabel) garde le livre; vous le lui demanderez en temps opportun[1]. »

Tous ces articles ne sont pas également curieux ou intéressants; il en est même un certain nombre qui ne sont pas de nature à être offerts aux lecteurs du *Journal asiatique.* Dans

[1] Le P. Alischan, Préface de l'*Épit. hist.* de Vardan, p. 3.

le choix que j'en ai fait, j'ai dû, tout en consultant les exigences de mes lecteurs, respecter l'œuvre de Vardan et lui garder sa physionomie, assez au moins pour en donner une connaissance suffisante et, par là, une idée générale de ce genre de composition.

Les sources auxquelles puise l'auteur sont d'abord la Bible, comme on pouvait bien s'y attendre, ensuite les écrits des saints Pères grecs, ceux des saints Pères arméniens, Moyse de Khorônq et Élisée, auteur du v[e] siècle, dont il nous a conservé, dans ses explications de la Genèse, plusieurs fragments d'un ouvrage aujourd'hui perdu sur ce sujet, enfin les écrits ou l'enseignement oral des docteurs contemporains Mkhithar Kôsch et Jean Vanacan, son maître. A côté de celles-ci, il existe une autre source d'informations à laquelle Vardan a fait de notables emprunts tant dans son *Épitome historique*[1] que dans ses *Solutions*, et dont je dois dire un mot. Aux XII[e] et XIII[e] siècles, les études syriaques, en décadence depuis un siècle sur le sol natal, reprirent en Arménie un peu de cette culture qu'elles y avaient eue à une époque plus reculée. Je me hâte d'ajouter qu'elle n'y fut ni générale, ni de longue durée, car il n'en paraît presque plus de traces dans le siècle suivant. Les monastères de Cilicie, quoique voisins du centre primitif, n'y prirent qu'une très-faible part. Ce n'est que dans les couvents du nord et de l'est de la Grande-Arménie qu'elles reçurent quelque développement, développement qui se manifesta d'abord par la traduction de la Chronique de Michel le Syrien, ensuite par l'introduction dans les livres qui en sortirent d'emprunts plus ou moins considérables aux nombreux apocryphes de la Bible qui avaient cours parmi les Syriens, et dont Vardan le Grand et, un peu après lui, Mkhithar d'Ayrivanq[2] furent les principaux représentants

[1] Le lecteur pourra se former une idée de leur nature et de leur importance par la lecture des premières pages de l'*Analyse critique* de cet *Épitome* par M. Brosset.

[2] Voir l'analyse de la *Chronographie* de cet auteur par M. Brosset dans ses *Ruines d'Ani*, II[e] partie, ainsi que *Études sur l'historien arménien Mkhi-*

connus. Sous ce rapport, les *Solutions* peuvent donc présenter un intérêt véritable. J'y signalerai, à un autre point de vue, un fragment relatif à la découverte de l'alphabet arménien en usage aujourd'hui, qui n'est pas sans importance. Il n'existe en Europe que trois manuscrits de l'*Oskiphorik* de Vardan, deux à la Bibliothèque impériale, de valeur très-inégale, classés sous les numéros 12 et 100 de l'ancien fonds, et un autre au couvent des Mkhitharistes de Saint-Lazare, auquel j'ai emprunté d'après le P. Alischan les deux fragments cités plus haut d'une sorte de préambule de l'auteur qui manque dans ceux de Paris[1]. Le n° 12, dont il occupe les 131 premiers folios, est un volume in-8° ordinaire en caractères *bolorgir* d'une exécution magnifique sur papier arabe. Au f° 49 *verso*, le copiste a inséré sous le nom de Vanacan un article sur l'établissement de l'Église arménienne que je soupçonne fort d'être de Vardan. Ce manuscrit, le plus ancien des trois, est daté de l'année 1276, c'est-à-dire cinq ans environ après la mort de l'auteur, et de la main du scribe Étienne, fils de prêtre, qui le copia pour la reine Guéran ou Kyra Anna appelée aussi Théophanô, femme de Léon III. C'est lui qui m'a servi pour faire ma traduction. Le n° 100, postérieur de trois siècles, est incomplet; les articles sont dérangés de leur place, et on y observe çà et là quelques additions très-courtes de la main du copiste: je l'ai utilisé cependant en plusieurs endroits. Des fragments du même ouvrage se rencontrent encore dans d'autres manuscrits, notamment dans les n°s 63 et 85.

A l'exception d'un extrait très-court inséré par les PP. Mkhitharistes dans leur *Bazmavêp*, pour l'année 1850, cahier du 15 juillet, l'*Oskiphorik* de Vardan le Grand est resté complétement inconnu jusqu'à ce jour en Europe.

thar d'Ayrivanq dans *Mélanges asiatiques* tirés du Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, t. IV, 22 décembre 1864 et 13 avril 1865, par le même. 3 janvier 1865

25

[1] La bibliothèque d'Édschmiadzin en possède aussi une copie cataloguée sous le n° 648.

SOLUTIONS

DE PASSAGES DE L'ÉCRITURE SAINTE,

PAR LE VARDAPET VARDAN.

Suivant l'ordre vénérable que vous m'avez donné, de vous faire connaître les noms des femmes qui portèrent des parfums pour honorer le tombeau, [je commence].

Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie assurent qu'elles étaient quatre, à savoir : Marie, mère du Seigneur; Marie, fille de Cléophas; Marie de Magdala; enfin, Marie, mère de Jacques et de José, qu'on dit femme de Joseph et mère de ses enfants [1].

Mais nous avons appris, par d'autres livres, que la mère de Dieu n'était pas du nombre des femmes qui portèrent des parfums, et qu'elle n'alla point au tombeau, Jean l'en ayant empêchée par crainte des Juifs. Ceci est exact. Voici du reste quelles étaient les quatre femmes du nom de Marie qui portèrent des parfums : deux Marie de Magdala (cela est certain); Marie, fille de Cléophas, et Marie, mère de Jean, surnommé Marc. Outre celles-ci, il existe en-

[1] Suivant le ménologe arménien (8 mai, fête des fils du tonnerre, Jacques et Jean l'Évangéliste), « Joseph, père du Christ, qui fut appelé époux de Marie, mère de Jésus, avait quatre fils : Simon, Jude, José et Jacques; et trois filles : Esther, Marthe et Salomé, la même que la mère des fils de Zébédée. »

core deux autres Marie qui étaient dans la familiarité de Notre-Seigneur : Marie, sœur de Lazare, et Marie, sœur de mère de la mère du Seigneur; en tout six, dont quatre seulement portèrent des parfums.

Il y avait aussi d'autres femmes qui honorèrent le tombeau, telles que Salomé, Jeanne et d'autres encore avec elles.

Relativement aux visites au tombeau, quelques-uns prétendent qu'elles se renouvelèrent quatre fois, mais les évangélistes nous apprennent qu'il n'y en eut que deux. En effet Matthieu raconte que, le soir du sabbat, une Marie de Magdala et une autre Marie que l'on dit être la mère de Jacques se rendirent au tombeau dont elles virent la pierre renversée, et furent témoins du tremblement. Les trois autres évangélistes mentionnent une seconde visite; car Marc dit « le matin; » Luc « de grand matin, » et Jean « à l'aurore, » et tous trois ajoutent pareillement qu'elles partirent à la suite l'une de l'autre et se précédèrent, de même que Jean devança Pierre. Car l'autre Marie de Magdala, non pas la première dont parle Matthieu, mais celle mentionnée par les trois évangélistes, devança ses compagnes, et se rendit seule au tombeau; n'ayant rien vu, elle s'en revint et le raconta à Pierre et à Jean. Elle retourna une seconde fois à la suite des apôtres, et, se tenant en dehors du tombeau, elle pleurait jusqu'à ce qu'elle aperçut le Seigneur qu'elle prit pour le jardinier. Ce fut pendant qu'elle amenait les disciples,

qu'elle était allée chercher, que ses compagnes arrivèrent. Elles vinrent à deux reprises différentes. La première fois, elles aperçurent deux hommes éclatants de lumière, ainsi que le raconte Luc; la seconde fois, elles virent un jeune homme vêtu d'une tunique blanche, suivant le récit de Marc.

Quant aux aromates (*aloès*) qu'elles apportèrent, les uns disent que c'était un mélange d'huile et de miel, mais il est certain que l'aloès est une espèce d'encens.

Պատմէ աշխարհագիրն և Պապիաս՝ թէ ժե ազգ է հալուէի ի Հնդիկս, և չորքն ի նոցանէ գոհար հալուէ՝ որոց անուանքն են այս. Նիկրէ, անդրատարազ, ժեռաւոր, ծակոտկեն։ Le Géographe (Moyse de Khorônq) et Pappus racontent qu'il y a quinze espèces d'aloès dans l'Inde, quatre desquelles sont des aloès très-précieux, dont voici les noms : *nicré*[1], *andrataraz*[2], *jérhavor, dzacotken.* C'est de celui-là qu'offrirent, pour ensevelir le Seigneur, Joseph et Nicodème, parce qu'ils étaient riches. *Եւ ասէ աշխարհագիրն՝ թէ դրամակչիռն յայն հալուէէն ի տեղն ածէ հինգ կարմիր դահեկան։* Le Géographe ajoute : « Un dramak-

[1] Le texte de la *Géographie* de Moyse de Khorônq publiée à Marseille en 1683, ainsi que celui des Mkhitharistes, porte *Incré;* dans le manuscrit n° 100 de la Bibliothèque impériale, f° 326 *verso*, on lit : *Dzincré*. La leçon *Nicré* est confirmée par un chant de Martiros vardapet, qu'on trouve dans le même manuscrit, f° 199, et par le manuscrit n° 85, f° 103 *verso*.

[2] *Sandrataraz* suivant l'édition de Venise; dans celle de Marseille, ce mot est coupé en deux parties dont chacune est mauvaise.

schirh[1] de cet aloès coûte sur les lieux cinq carmir dahécans[2]. »

Les mages furent avertis deux ans à l'avance par un astre, et adorèrent Jésus le second jour de sa naissance. L'astre n'était point un astre ordinaire, mais une vertu angélique douée de parole et de raison. Magisme est un nom de secte. Mais les docteurs de l'Église assurent que les mages étaient des rois, et les peintres les représentent ainsi[3]. On dit qu'ils descendaient d'Abraham par Céthura; on ajoute qu'ils vinrent avec une armée de douze mille hommes qu'ils laissèrent sur les bords de l'Euphrate, à la garde du roi d'Arménie[4], car ils étaient de la même race que notre roi.

[1] Le *dramakschirk* équivaut au poids d'une drachme (Cf. P. Aucher, *Traité des poids et mesures des anciens*, p. 81).

[2] Le *carmir dahécan*, autrement dit *dahécan rouge*, est la même chose que le dahécan d'or; quelquefois il est appelé simplement *carmir*, ou encore *oski* « or » (Cf. P. Aucher, p. 90).

Pour n'avoir connu ces fragments que par l'édition de Marseille, où ils sont réunis en un seul très-maltraité, Saint-Martin en rejette l'authenticité et les considère comme une addition de quelque marchand possesseur du manuscrit original (Cf. *Mémoires sur l'Arménie*, t II, p. 393).

Aujourd'hui le texte de Vardan oblige de les restituer à leurs véritables auteurs.

[3] Non pas seulement en Orient, mais aussi en Occident, comme chacun sait.

Les magnifiques fresques de Saint-Urbain alla Caffarella, à Rome, œuvre d'un artiste contemporain de Vardan, offrent certainement un des plus beaux et des plus curieux spécimens de ces tableaux où les mages sont représentés avec tout l'appareil oriental de la royauté.

[4] Suivant le ménologe arménien, à la date du 6 janvier, les douze mille hommes étaient commandés par douze généraux dont

Les noms des mages en arménien sont : Melcon, Gaspar, Balthasar[1]; en chaldéen[2] : Kaghba, Badadilma, Badadakharida. Ils portent d'autres noms dans d'autres langues[3].

Quant au jour de la Nativité, nous avons entendu dire qu'elle avait eu lieu le jeudi et le Baptême le dimanche. Mais Polycarpe, disciple de Jean l'Évangéliste, place la Nativité le dimanche et le Baptême le mercredi. Cette opinion est confirmée par Anania

voici les noms : Bakhourida, Dadmouscha, Bardimscha, Schahabana, Khorina, Dedmischa, Disboukha, Khamara, Schavourscha, Akschira, Schahoura et Schamiram.

Renchérissant encore sur Vardan, l'hagiographe conduit ces douze mille hommes jusqu'à Bethléem où, étant arrivés huit mois seulement après la naissance de Jésus, « ils descendirent de cheval, se mirent à sonner de la trompette, à jouer des cymbales, de la harpe et de la lyre et à chanter. Rois, généraux et soldats, dansant en rond, bénissaient Dieu par des chants d'allégresse. »

[1] Le ménologe arménien (*loc. laud.*) fait le premier roi de Perse, le second roi de l'Inde, c'est-à-dire de Saba, et le troisième roi des Arabes.

Une tradition ancienne, rapportée par Vardan le Géographe (Cf. Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. II, p. 429), place le tombeau de Gaspar dans le couvent d'Aménapherkitch, situé dans la province de Mocq.

Chardin mentionne une autre tradition plus générale. « Les chrétiens arméniens, dit-il, appellent les mages *maueg* (Mok), et ils disent que ce nom vient du nom d'un village situé en Arménie, sur le lac de Van (ou plutôt de celui de la province de Mocq voisine du lac de Van, au sud), d'où étaient natifs les mages qui allèrent adorer Jésus-Christ en Bethléem, et où ils furent martyrisés à leur retour. »

[2] En syriaque d'après le manuscrit n° 100, f° 286 *verso*.

[3] Un écrivain arménien du XIe siècle, Paul de Tarôn, dans sa lettre à Théophiste, édition de Constantinople, p. 226, les nomme Յու-վահաղ, Քրոմվաստաղ, Մարքրոնին.

de Schirac, savant éminent dans l'art du calendrier[1].

Cinquante-deux jours après sa naissance, Jésus se rendit en Égypte, dans la ville d'Hermopolis, et les divinités des Égyptiens furent renversées et détruites suivant la prophétie d'Isaïe. On dit que deux lions, mâle et femelle, montèrent sur la porte, poussèrent un rugissement et tombèrent. Or, il y avait en ce moment en Égypte des ambassadeurs de l'Inde; lorsqu'ils s'en retournèrent, ils racontèrent ce qui s'était passé, et, quand Thomas alla dans ce pays, les Indiens crurent facilement.

On dit que c'est en Égypte, dans l'île de Tapirhon, que tomba Satan. C'est pourquoi le culte des idoles s'était multiplié dans ce pays, plus que nulle part ailleurs, et les habitants en étaient venus à adorer jusqu'aux rats, aux belettes, aux chiens, aux chats, aux oignons et à l'ail.

Relativement à Hérode, qui donna l'ordre d'exterminer les enfants de deux ans et au-dessous, le chronologiste Eusèbe dit que le massacre des enfants eut lieu deux ans après la naissance du Seigneur, et Épiphane a écrit que les mages vinrent deux ans après la Nativité.

Notre vardapet[2] ne le croyait pas. Il avait appris

[1] Voir, pour ce célèbre computiste arménien, *Recherches sur la chronologie arménienne technique et historique*, par M. Éd. Dulaurier, t. I, p. 17, et note 57, p. 137.

[2] Jean Vanacan, maître de Vardan et célèbre docteur arménien. (Cf. Soukias Somal, *Quadro della storia letteraria di Armenia*, p. 107 et suiv. — *Les Mongols d'après les historiens arméniens*, par M. Éd. Dulaurier, premier fascicule, p. 31.)

de Kôsch[1] que l'empereur Auguste écrivit à Hérode : « J'ai l'intention de passer la mer et de me rendre dans ton pays. » Alors Hérode se transporta dans le voisinage d'Ascalon pour faire des préparatifs, et, ayant envoyé des provisions considérables par mer pour le service de l'empereur, il l'attendait, lorsque les mages arrivèrent. Empêché par une guerre contre les barbares, l'empereur ne vint point. Hérode, redevenu libre, se rappela les paroles que les mages lui avaient dites : « Il y a deux ans nous avons été avertis par un astre, » et se dit à lui-même chemin faisant : « Il y a donc deux ans que cet enfant est né. » Alors il ordonna de massacrer tous les enfants depuis cet âge, soixante-dix jours après la Nativité[2]. Le nombre de ceux qui furent immolés est de mille quatre cent soixante-deux, répartis entre quatre-vingt-quatre villages.

Baptiste et théologien sont un seul et même nom dans les anciens livres; mais nos pères modernes les ont changés, parce que la similitude des noms engendre l'erreur. De cette façon le sens des mots est changé. *Յովանէս* signifie *voix*, et *Յովհաննէս* *obéissance*. Si tu redoubles le ն du masculin, tu as le féminin; *անա* est masculin, *աննա* féminin.

La sauterelle que mangeait Jean était un volatile

[1] Mkhithar, surnommé Kôsch, maître de Vanacan (Cf. Somal, *Quad. della stor. letter. di Arm.* p. 100 et suiv.).

[2] D'après le ménologe arménien (8 janvier), sur l'ordre d'Auguste, Hérode se serait rendu à Rome, où il serait resté deux ans, et ce serait à son retour que, se rappelant ce que lui avaient dit les mages, il aurait fait massacrer les enfants.

et non une herbe. Suivant la loi il était permis de manger de la sauterelle qui a son nid plus haut que les pieds.

Les marchands madianites traversaient le gué du Jourdain, et menaient leurs chameaux paître sur le bord du désert, à l'époque du printemps. Les poils des chameaux tombaient; il les recueillait et s'en fabriquait des tuniques.

On dit qu'il y a six baptêmes : 1° celui de Moïse, dans la nue et dans la mer; 2° celui de Jean, dans l'eau et la pénitence; 3° le baptême du Christ, dans l'eau et en esprit; 4° celui des martyrs, par le témoignage et le sang; 5° par le feu final, que le Théologien assure être douloureux et très-long; on le divise en deux : on appelle douloureux, chez les chrétiens, le feu infligé à ceux qui sont souillés de péché véniel; il ne dure pas toujours, mais il est destiné à purifier ceux qui n'ont pas fait pénitence; les Francs le nomment purgatoire; le 6°, qui est le plus long, pour les infidèles qui ont péché : il est éternel.

Demande. Qu'est-ce que le Jourdain?

Le Jourdain a deux sources, l'une dans le mont Sanir, l'autre dans le mont Hermon; celle-ci est appelée Յաւր[1]; celle-là Դան. Ce sont les noms donnés par les Hébreux à ses sources.

Quels étaient ceux d'entre les apôtres qui étaient mariés?

Jean, Jacques, son frère, et Thomas étaient

[1] Le biographe anonyme du catholicos saint Sahak (*Petite bibliothèque arménienne*, t. II, p. 38) écrit Յորար.

vierges; les autres étaient mariés. La femme de Pierre se nommait Sophie; il avait deux fils, Joël et Jean, et une fille nommée Sophiatia. La femme d'André s'appelait Anatolie [1], celle de Paul Maritus, et ses deux fils Paul [2] et Eutychès [3].

L'Arménie a trois apôtres: Thaddée, Barthélemy et Jude, frère de Jacques, lequel est à Ormi, ville d'Arménie. Tous trois font partie des douze.

On trouve dans des livres que Thaddée était un des soixante et douze; pourquoi?

Réponse. J'entends que, de même que Pierre est le chef des douze, Thaddée est le chef des soixante et douze. Voilà pourquoi il est rangé tantôt parmi les douze et tantôt parmi les soixante et douze; mais l'Évangile le compte au nombre des douze.

Lorsque Jean fut mis en prison, comprenant que c'en était fait de lui, il voulut envoyer ses disciples à Jésus, en leur disant que c'était le Christ-Dieu. Mais ils ne le crurent point et refusèrent d'y aller. Alors il imagina comme stratagème de les envoyer

[1] Dans le manuscrit n° 100, f° 318, on attribue à André une fille du nom de *Marie*.

[2] *Saul* dans le même manuscrit, même folio.

[3] On lit à la suite dans le même manuscrit : « La femme de Philippe se nommait Théoctie, celle de Barthélemy Théodosie, et son fils Khartimus; la femme de Matthieu s'appelait Octiané et son fils Matathia. »

Suivant le manuscrit 63, f° 118 à 119, Philippe avait un fils nommé Théophile; la femme de Jacques s'appelait Dostie, celle de Simon Marianne (?), et son fils Siméon; celle de Jude, frère de Jacques, Théopestie, et son fils Calliste. Le copiste ajoute : « Mais tout ce verbiage est faux. »

lui adresser cette question : « Es-tu le Christ, » afin qu'y allant, ils l'entendissent de sa propre bouche, qu'ils fussent témoins de ses miracles et qu'ils crussent. Quand ils furent arrivés, le Seigneur, qui savait pourquoi ils avaient été envoyés, fit des miracles devant eux, opéra plusieurs guérisons, et leur dit : « Allez, racontez à Jean ce que vous avez entendu et vu ; bien heureux celui qui ne sera pas scandalisé à mon sujet. » Car la raison pour laquelle Jean n'opérait pas de miracles était qu'on ne croyait pas qu'il fût le Christ.

Lors donc que ses disciples eurent été témoins de choses qu'ils n'avaient point vues auprès de leur maître, ils crurent, et, après la mort de Jean, ils allèrent trouver le Seigneur et ne s'en séparèrent plus.

Matthieu signifie *Chant de vie* [1].

Marc écrivit son évangile huit ans après la Passion du Seigneur ; quinze ans, suivant d'autres [2]. Son

[1] Dans la notice placée en tête de l'évangile de Matthieu, imprimée avec le Nouveau Testament à Venise en 1849, il est dit qu'il l'écrivit à Jérusalem, en hébreu, huit ans après l'Ascension du Sauveur, à la demande de l'Église du lieu ; sept ans après la Passion du Seigneur, suivant le mémorial d'un évangile du XIe siècle de la bibliothèque du couvent de Saint-Lazare en copie dans le manuscrit n° 27 supplément arménien de la Bibliothèque impériale, f° 6 *recto ;* sept ans après l'Ascension, dans la ville d'Antioche, d'après un autre mémorial du même manuscrit, f° 7 *verso*, et Vardan le Géographe, *apud* Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, t. II, p. 445.

[2] Quinze ans, suivant l'édition de Venise, après l'Ascension, par l'ordre de Pierre, à Alexandrie, en langue égyptienne (copte) ; quinze ans après la Passion, suivant le premier mémorial du n° 27, à Rome, sous la dictée de Pierre, en langue dalmate, c'est-à-dire en grec, et il le porta de là à Alexandrie, où il le prêcha ; à Alexandrie, d'après le se-

nom signifie *Mur élevé;* le syriaque dit: *Sur les toits*. Il était Juif de nation, et faisait partie des soixante-douze.

Luc était Grec de nation, de la ville d'Antioche, médecin de profession, disciple de Paul, et comptait parmi les soixante et douze. Il avait été païen. Son nom veut dire *Résurrection*. Il écrivit son évangile, par ordre de Paul, quinze ans après la Résurrection, ou à une autre date, suivant d'autres auteurs[1].

Jean écrivit son évangile cinquante-deux ans après la Passion du Seigneur, avec le tonnerre du Très-Haut, père du Verbe incarné, en suivant les sentiers d'une théologie inconnue jusque-là aux ordres célestes et terrestres[2]. Prokhoron, son disciple, assure qu'il l'écrivit pendant qu'il était en exil dans l'île de Pathmos. Eusèbe et d'autres prétendent que ce fut à Éphèse. Quant à nous, nous avons trouvé qu'ils ont raison tous les deux. En effet, Jean écrivit

cond mémorial; à Alexandrie, dix-sept ans après l'Ascension, d'après Vardan le Géographe, *loc. laud.* quinze ans après, à Rome, dans la langue des Latins, selon Paul de Tarôn, p. 242.

[1] Dix-sept ans après l'Ascension, à Antioche, en syriaque, d'après l'édition de Venise; dix-huit ans après la Passion, à Antioche, en syriaque, ainsi qu'il est écrit dans l'Histoire des Pères, suivant le premier mémorial, *loc. laud.* à Rome, selon le second mémorial, vingt ans après l'Ascension, dans la langue (Հռոմայեցւոց) des Romains (Grecs?) en Dalmatie (Italie); suivant Vardan le Géographe, vingt-deux ans après l'Ascension, dans la langue des Francs.

[2] Cinquante-trois ans après l'Ascension, à Éphèse, à la demande de l'Église d'Asie, en grec, d'après l'édition de Venise et le premier mémorial; cinquante-deux ans, à Éphèse, d'après le second; soixante et dix ans après l'Ascension, dans l'île de Pathmos, suivant Vardan le Géographe.

une partie de l'enseignement et des miracles du Seigneur, sa mort et sa résurrection, dans l'île de Pathmos, et la laissa à ceux de Pathmos. Lorsqu'il fut de retour à Éphèse, on lui fit voir les trois évangiles; il en reconnut l'exactitude et dit : « Ce qui est écrit est vrai, mais ils commencent à l'emprisonnement de Jean; cependant, avant que Jean fût livré, bien des choses avaient été faites déjà par le Seigneur. » Alors ses disciples le sollicitèrent de combler ce qui manquait. Jean, cédant à leurs instances, se retira du monde, et, inspiré par la grâce de Dieu, écrivit : « *In principio.* » On dit que, pendant qu'il parcourait ces régions sublimes d'une théologie cachée aux Séraphins, il fut arrêté par un ange qui lui dit : « Avec une semblable existence et un pareil temps, les hommes ne peuvent pas supporter une théologie aussi mystique et aussi insondable. » Alors, modérant le ton de sa parole, il écrivit : « *Fuit homo missus a Deo cui nomen erat Joannes,* » et, continuant, il dit que le changement de l'eau en vin fut le commencement des miracles, et il raconte chaque chose en son ordre jusqu'à la fin.

Այն չնացեալ կնոջն իրքն, որ այլ քրիստոնեայքդ ունին գրած յիւրեանց աւետարանին, Պապիասայ ումեմն՝ աշակերտի Յովհաննու՝ է գրած. որ հերձուած խօսեցաւ և խոտեցաւ. Եւսեբի է յասել զայս: Յետոյ են դրել:

Լինի ուրեք և այն բանն որ[1] *Պիղատոս*

[1] Le manuscrit n° 100, f° 312 *recto*, porte par forme d'éclair-

գրեաց Թագաւոր Հրէից[1] *· և էր, ասէ, գրեալ եբրայեցերէն, դաղմատերէն*[2] *և յունարէն գրով զոր*[3] *վարէին*[4] *:*

Le passage de la femme adultère que les autres chrétiens possèdent dans leur évangile est l'œuvre d'un certain Papias, disciple de Jean, lequel a écrit des hérésies et a été rejeté. C'est Eusèbe qui le dit[5]. On l'a écrit postérieurement[6].

Il y a aussi quelque part ces mots « Roi des Juifs » rédigés par Pilate, « écrits, dit (l'auteur), en hébreu, en latin et en grec, » langues en usage[7].

D'où l'eunuque Phothamphus, qui fut baptisé

cissement: *Այս լինի և ուրեք և այն բանն զոր*..... Tels sont aussi quelque part les mots.....

[1] Le n° 100 porte : *Թագաւոր եմ Հրէից* « Je suis le roi des Juifs. »

[2] Ce mot manque dans le n° 100.

[3] Ce mot manque dans les deux manuscrits; mais le sens de la phrase m'ayant paru l'appeler nécessairement, j'ai cru devoir le restituer.

[4] Le n° 12 porte *վերին* qui ne présente aucun sens.

[5] Voir Eusebii Pamphili *Ecclesiasticæ historiæ*, l. III, c. XXXIX. Ce passage en effet ou manque complétement dans l'évangile de saint Jean, ou est rejeté à la fin de ce même évangile dans tous les manuscrits arméniens de la Bible, comme dans beaucoup de manuscrits grecs.

[6] Voici ce que j'ai trouvé sur ce sujet dans l'ouvrage intitulé : *Voyage dans la Grande-Arménie*, par Sargis Dschalaliants, Ire partie, p. 180. « J'ai vu chez des habitants du village de Tchartakhlou (près de Schouschi) un évangile manuscrit dans lequel le passage relatif à la femme prostituée surprise en adultère était placé à la fin de l'évangile de Jean, suivi de cette note : « Cet évangile a été introduit par les Syriens dans le nôtre. »

[7] Je n'ai trouvé nulle part que l'authenticité de ces mots ait jamais été contestée.

par Philippe, possédait-il Isaïe, et comment connaissait-il l'écriture hébraïque?

La reine Nsa, qui vint voir Salomon, demanda des livres avec des hommes sachant écrire et les emmena. Voilà comment dans son pays on connut l'écriture hébraïque. On dit encore que cet eunuque était issu de Juifs (qui avaient suivi la reine), et que, pour cette raison, il était allé à Jérusalem adorer, par respect pour la loi, comme s'il en eût été disciple.

Comment comprend-on Dieu?

Dieu est incompréhensible.

Comment faut-il entendre ces mots : « Il y en a deux qui connaissent, l'esprit et les yeux qui sont unis à l'esprit? » L'œil, quoique corps, est la sentinelle de l'esprit. Par l'intermédiaire de la sentinelle, l'esprit en comprend une partie par les créatures. Par cela que les créatures sont en grand nombre, il comprend que le créateur est unique; par cela que les créatures sont des composés, il comprend que Dieu est simple; en assistant à la production et à la destruction des êtres, il comprend que Dieu est incréé et indestructible; de ce qu'ils ont un commencement et une fin, il comprend que Dieu n'a pas eu de commencement et qu'il n'aura pas de fin; de ce qu'ils sont variables, il comprend que Dieu est immuable, que c'est lui qui les meut et qu'il a une puissance sans bornes; de ce que Dieu a fait le monde sans en être sollicité par quoi que ce soit, il comprend qu'il est bon, et, de même qu'en contemplant une

œuvre élégante et bien proportionnée, nous sentons que l'artiste l'a tirée de la matière, de même nous comprenons qu'il a tiré le monde du néant; et de ce qu'il n'est en rien, et circonscrit dans rien, l'esprit comprend sa puissance et son incompréhensibilité.

Quel nom convient-il de lui donner?

Il a dit lui-même à Moïse : «Je suis le Seigneur Dieu,» et «Je suis celui qui est.» Le mot «Dieu» (Աստուած) indique clairement qu'il nous a créés[1], et celui de «Seigneur» montre sa puissance. Dire «qui est» est conforme à la nature, parce qu'il est l'être véritable. En effet, quand il dit : «Je suis l'être,» il montre que nous autres tous nous n'étions pas, mais que nous avons reçu l'existence; car l'être comprend en lui-même trois temps, le passé, le présent et l'avenir. Il est l'être absolu et libre de tout lien, dont le nom ne commence ni ne se termine par une lettre comme les autres noms écrits.

Dieu est-il créateur par nature, ou par volonté?

Pas par nature, mais par volonté; car s'il était créateur par nature, il ne serait pas bon, parce que ce serait involontaire, et il ne pourrait cesser de créer, comme les araignées, les abeilles, etc.

Par quel motif a-t-il fait le monde?

Par bonté, afin qu'on jouît de son abondance. Si quelqu'un dit qu'il l'a créé pour se glorifier lui-même,

[1] Littéralement : «qu'il nous a amenés ici, աստ էած. Je renvoie pour cette étymologie du nom de Dieu en arménien à *l'Analyse critique de l'Épit. hist. de Vardan* de M. Émin, par M. Brosset, p. 4.

ce n'est pas convenable, car l'amour de la gloire est un mal qui ne peut pas être imputé à Dieu (il n'y a pas de mal en Dieu); car, de même qu'avant la création la Sainte Trinité se glorifiait d'elle-même, ainsi elle continue de faire aujourd'hui. En effet, qui d'entre les créatures peut la glorifier comme elle le mérite? Et pourquoi ne l'a-t-il pas fait plus tôt? Est-ce que la bonne volonté lui manquait? Et qui sait quand? Qui dira qu'il dût le faire plus tôt? Car le temps n'est écrit que depuis la sortie d'Adam du paradis. Avant cela, qui sait?

Le monde est la figure de Dieu de trois manières: 1° parce qu'il a été fait en dehors des conditions de temps; 2° parce qu'il est incompréhensible dans son ensemble, comme Dieu; 3° parce qu'il existe en lui-même et ne repose sur rien, de même que Dieu n'est pas limité dans un lieu.

D'où Moïse a-t-il appris la création du monde telle qu'il l'a écrite?

De l'Esprit-Saint.

Et quand reçut-il l'ordre de l'écrire?

Lorsqu'il fut appelé sur le mont Sinaï, où il resta quarante jours, pendant lesquels Dieu lui révéla la création en lui en exposant le type immatériel.

Quels livres écrivit-il d'abord?

Le Pentateuque. Les interprètes prétendent qu'il écrivit la Genèse avant les autres livres; mais j'ai trouvé dans les Syriens que c'est l'Exode qu'il écrivit le premier de tous. En effet, Moïse dit à Dieu: « Ce que j'ai vu, je l'écris; quant à ce que je n'ai pas vu,

comment l'écrirais-je?» Alors Dieu lui montra le monde sous une forme immatérielle, en le mettant devant ses yeux pendant quarante jours. Au bout de ce temps, Moïse, étant descendu de la montagne, écrivit la Genèse. Elle commence ainsi : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. »

Mon intention est de te donner la substance de chaque chose au lieu d'une explication en règle, et ce qui me paraîtra neuf ou de nature à te plaire, comme ceci. Tous les peuples ont une traduction faite sur les Septante. Mais le roi Abgare et l'apôtre Thaddée firent venir les livres de Jérusalem, puis des Juifs convertis les traduisirent en caractères et en langue syriaques. Voici cette traduction : *Ի սկզբանէ արար Աստուած զէութիւնն երկնի և զէութիւնն երկրի*։ « Au commencement Dieu fit la substance du ciel et la substance de la terre. » Cette traduction est bonne, parce qu'elle montre que Dieu a créé le ciel et la terre du néant. Suivant les Septante, il y a plusieurs cieux ; d'après celle-ci, il n'y en a qu'un.

La substance du ciel est le feu et l'air, la substance de la terre est la terre et l'eau, d'où quatre éléments. Comme il n'existait pas d'écriture arménienne, ils traduisirent en caractères syriaques.

Les profanes prétendent que le premier ciel est une cinquième substance et non un composé des quatre éléments ; de même le firmament et les luminaires ; d'autres disent qu'il n'y a pas d'autres cieux que le ciel que nous voyons. Mais les docteurs

de l'Église soutiennent que tout se compose de quatre éléments et affirment qu'il existe réellement un ciel empyrée que les livres appellent les cieux des cieux. Quant à ce ciel sensible et à la terre, ils subiront des changements, parce qu'ils sont faits pour servir de leçon aux hommes. Lorsque l'homme meurt et qu'il entre dans l'éternité, ils disparaissent, de même que dans une vaste plaine, toi, prince, t'adressant à tes soldats, tu leur ordonnes de planter leurs tentes, et, quand ils s'en retournent chez eux, tu leur commandes de les plier.

Relativement aux anges, les uns disent qu'ils ont été créés après les luminaires, d'autres avant et après. Mais ils ont été créés avec l'empyrée lors de la première création des cieux, suivant ce que dit notre Élisée : « De même que la terre a produit des êtres vivants, de même aussi le ciel a produit l'impur d'êtres impurs, et le pur d'êtres purs dont la nature est le feu et la demeure l'éther ; ils peuvent éprouver un changement de volonté, mais de nature, non. Et la guerre entre les esprits est plus terrible qu'entre les corps, ainsi que le montrent les épouvantables malédictions qui furent lancées contre les démons déchus. » Ainsi s'exprime notre Élisée. Il ajoute ce qui suit : « Le ciel empyrée est une sphère voisine de rien autre et divisée en deux hémisphères, l'un supérieur, l'autre inférieur. Emportée par le vent, elle tourne ; le vent, en soufflant en haut, ne permet pas que la terre l'engloutisse, et la pesanteur naturelle de la terre l'empêche de s'élever en haut.

Le ciel empyrée enveloppe tout au dedans de lui, et il n'y a rien en dehors de lui; car, en haut, en bas et autour, il comprend tout ce qui existe. »

Il dit que les cieux ont été créés à l'état parfait pour montrer la puissance de Dieu, et raconte que la terre n'arriva que peu à peu à sa perfection, afin de montrer l'amour de Dieu, et pour que nous puissions en saisir l'ordre. Il n'a pas jugé à propos de nous faire connaître les choses d'en haut, et n'a point divisé pour elles le temps en parties distinctes.

A la seule manifestation de la volonté de Dieu, tous les êtres ont été créés; mais afin qu'il n'y ait pas de confusion dans notre intelligence, il partage le temps en jours et en portions de jour.

La terre était invisible et informe; cachée sous l'eau, elle ne paraissait pas, ce qui empêchait les plantes et les fruits de se produire. Tel est l'état informe de la terre. Or c'était l'eau qui en était cause. Et les ténèbres couvraient l'abîme.

Les ténèbres, de même que le mal, n'existent pas, c'est la négation de la lumière, comme la négation du bien constitue le mal, et la négation de richesse la pauvreté. Il n'avait pas encore été commandé à la lumière de paraître. Il nomme l'ombre ténèbres, et l'immensité des eaux, abîme.

Mais, pourra-t-on m'objecter, le firmament n'existait pas encore et n'interceptait pas la lumière du ciel empyrée; comment y avait-il des ténèbres? Un Syrien nommé Moïse et notre Élisée répondent que Dieu cacha la lumière avec un nuage.

Et l'esprit de Dieu allait et venait sur les eaux. Le grec et le syriaque disent le vent, parce que chez eux vent et esprit s'expriment par le même mot. Chez nous, au contraire, le sens est clair; autre chose est հողմ, « vent, souffle; » autre chose est հոգի, « esprit. » Mais les Grecs, instruits dans leur langue, appellent le vent Սաղմն, et l'esprit հոգւոյ et Սաղմն.

Cependant plusieurs interprètes prétendent qu'il faut lire *vent*. Mais des savants éminents soutiennent que c'est le Saint-Esprit. Car puisque c'est l'Esprit du Créateur qui coordonne la création, il est naturel qu'il aille et qu'il vienne, qu'il se meuve par sa propre puissance et qu'il pousse les créatures à l'existence.

Basile dit, en se servant des expressions d'Éphrem, que, de même que la poule, dans l'ardeur de son amour, se pose sur ses œufs, les couve, les échauffe, et provoque l'éclosion de petits, de même l'Esprit-Saint, en allant et venant sur la surface de l'eau, lui communiquait une vertu génératrice. Quand l'ordre sera donné aux eaux de pulluler, et à la terre de faire germer des herbes, sur-le-champ les êtres sortiront de leur sein comme d'un réservoir; car l'eau couvrait encore la surface de la terre, et il donnait aux deux éléments la vertu génératrice.

Et Dieu dit : « Que la lumière soit, et la lumière fut. » Suivant Élisée, cette lumière n'est point une création nouvelle, mais un fragment du ciel empyrée, d'où Dieu le détacha pour montrer son art et

sa puissance. Le prophète David dit : « La main du Seigneur a détaché la flamme du feu. »

Pourquoi n'avait-il pas fait la lumière plus tôt?

Il a commencé par faire le ciel et la terre sans lumière, parce que la lumière ne lui était pas nécessaire; il la créa ensuite pour le bien du monde.

Et Dieu appela la lumière jour (*տիւ*), et les ténèbres nuit. C'est Dieu qui donne le premier nom, et c'est par la lumière qu'il commence ainsi qu'il convenait.

Que signifie *տիւ*?

Quelque chose comme *durable, constant;* car la lumière ne passe pas tant que dure le soleil. Il ne dit pas qu'il a fait les ténèbres, mais il a appelé ténèbres l'ombre qui existait avant la lumière.

Le soir fut la fin du jour, et le lendemain, la fin de la nuit; vingt-quatre heures réparties entre le jour et la nuit, un jour.

Pourquoi n'a-t-il pas dit premier jour?

Il était naturel en effet de dire successivement second, troisième jour.

Il a dit *un* pour montrer la nature des jours; car c'est le même soleil qui est l'auteur de tous les jours; c'est encore lui qui produit la nuit; par son apparition, le jour, par sa disparition, la nuit.

C'est par erreur que les Hébreux et les Syriens font du soir, du néant et des ténèbres, le commencement du jour.

Le premier jour furent créés les quatre éléments, les cieux et les anges. Plusieurs prétendent qu'il

existe six autres cieux, et en comptent en tout sept. S'ils rangent les nuages dans le nombre, c'est exact.

Les quatre éléments sont bien plutôt des composés que des éléments. En effet, quoiqu'on appelle *éléments* les principes qui entrent dans la composition de toutes choses, dans les être doués de la vie, comme dans ceux qui en sont privés, ils sont d'abord eux-mêmes des mélanges. Car vous ne trouvez nulle part ni eau, ni terre, ni air, ni feu, à l'état de pureté et de simplicité; autrement, ils seraient stériles et ne produiraient pas.

Quand Dieu arrête les générations, c'est qu'il veut approprier les éléments, qui aussitôt cessent de produire. Alors apparaît le composé. En effet, l'eau, en se desséchant, devient terre; la terre, mélangée avec l'eau, devient eau; l'eau, en s'échauffant, le feu, en s'éteignant, deviennent air. Le feu, en perdant sa chaleur et sa lumière, devient terre, et l'air, en perdant son humidité, devient feu.

Le second jour Dieu fit le firmament. On dit beaucoup de choses à ce sujet, mais je veux te faire connaître ce qu'a écrit Élisée que j'aime et dont les idées me plaisent. Il condensa et solidifia la nature de l'air et le rendit pesant, non comme le fer ou la pierre, mais il la fit compacte et inaltérable; il forma la terre avec la moitié d'eau qui en couvrait la surface, la souleva et la lança en haut. On ne peut pas dire que le Créateur ait observé l'ordre de la nature; qu'il ait mis le léger en haut et le pesant en bas, car le pesant est également en haut, et il ne l'a pas

placé sur le firmament, mais plus haut, pas très-loin. Il se meut en rond derrière le firmament et l'eau inférieure n'en est point détachée. Un vent violent le pousse, le meut et le transporte en haut et en bas. Et ne dis pas : « Pourquoi, par le mouvement en bas, l'eau ne s'écoule-t-elle pas et ne se répand-elle pas? » Un nuage que tu ne vois pas retient l'eau comme dans une outre. Le vent le mène et le transporte là où veut le Créateur; car l'espace ne ressemble point à des hauts fonds ou à des lieux raboteux, mais il est uni, égal, poli, droit de tous côtés. La terre ne repose sur rien. L'eau couvre la terre, et forme la mer sur laquelle naviguent les vaisseaux. Autour de ses limites est la terre habitée. Il existe des sommités, des vallées et des golfes où l'eau de la mer se retire et se repose. Mais le Grand Océan s'étend sur la terre plate, unie et égale; battu par un vent extrêmement violent, il se meut en mugissant avec une vitesse telle que l'air ne peut pas lui prendre de l'eau, parce que sa rapidité arrache, enlève, emporte. C'est pourquoi il est appelé torrent (գետ) et non mer (ծով). Le firmament le touche par le bas, ainsi que l'eau qui est au-dessus, suivant l'expression de David. L'eau inférieure n'est pas séparée de l'eau supérieure. Celle-ci descend; celle-là, se soulevant, s'enlève absolument de la même manière.

L'ascension de l'eau est utile sous trois rapports : d'abord, elle sert à modérer la puissance d'incandescence du ciel empyrée; en second lieu, elle allége la trop grande pesanteur de la terre; troisièmement,

elle fait produire la terre en la desséchant. Le firmament n'est donc point au-dessus de la terre, comme quelques-uns l'affirment, mais c'est l'empyrée qui l'entoure. Le vent le pousse en haut et maintient la terre. Le firmament n'enveloppe le continent et la mer que par en haut, et se termine en s'abaissant en forme de voûte. Là, l'eau supérieure, poussée par le vent qui est sa vie, vient s'unir à lui. La vitesse de ce vent, qui dépasse toute expression, ébranle par d'effroyables rugissements les extrémités en haut et en bas. Aucun être vivant ne peut habiter en cet endroit.

Lorsque les eaux se furent élevées, les autres se rassemblèrent; alors apparurent les quatre côtés du monde avec des espaces intermédiaires desséchés.

Ensuite Dieu dit: « Que la terre fasse germer des herbes et des arbres à fruit. » L'ordre fut exécuté, et il fut ainsi. Le sud, à cause de la chaleur excessive du feu qui est aussi compacte que l'eau; le nord, à cause de la rigueur des glaces, sont stériles et inhabitables, non-seulement aux hommes, mais encore aux êtres du désert. De savants géographes prétendent qu'il existe très-peu de terre au sud, qu'à l'ouest les sommets des montagnes ne portent que des plantes chétives et des broussailles, et qu'au nord il n'y a absolument rien, non pas parce que le soleil se meut dans une direction méridionale, mais parce que la chaleur et le froid y sont naturels; enfin que l'orient et l'occident sont habités par des populations nombreuses.

La terre produisit des plantes en nombre incalculable et en générations infinies, non pêle-mêle, mais avec les distinctions multiples de tribu, de famille, de goût, d'odeur, de couleur et de forme.

Entre autres choses, le paradis fut créé le troisième jour et orné d'arbres touffus et serrés, de fleurs immarcescibles, de fruits inépuisables de tous les genres et de toutes les espèces, qu'il ne mentionne pas. Et fut le jour troisième, jour immatériel et non produit par le soleil.

Et comment le jour et la nuit existaient-ils, puisque le soleil n'était pas encore?

A la fin du jour, Dieu rassembla la lumière sur le paradis, à l'orient. C'est la terre où la lumière se reposait, à la manière de celle dont parle Job; le matin, elle se répandait sur le monde. Dieu commença par créer les plantes avec leur semence, et les arbres avec leur fruit, afin que le soleil ne fût pas regardé comme la cause des productions de la terre et de la maturité des fruits.

Et que signifient ces mots : « dont la semence est en lui? » car il existe beaucoup de plantes dont les extrémités ne portent pas de fruit.

L'existence d'arbres et de plantes sans semence est impossible, et ceux dont les extrémités n'en sont pas pourvues possèdent dans la racine la puissance séminale.

Et Dieu dit : « Soient des luminaires dans le firmament. » Pour les autres choses il a fait d'abord la matière, ensuite la figure, la forme et la structure;

mais, pour les luminaires, il a commencé par créer la figure, puis, le quatrième jour, le réservoir matériel, et il a mis dedans la figure, c'est-à-dire la lumière.

Mais comment savons-nous qu'il a fait le réservoir ce jour-là et non la lumière?

Dieu n'a pas dit comme auparavant, « Soit la lumière, » mais « des luminaires, » c'est-à-dire des réservoirs pour recevoir la lumière. C'est pourquoi il a tracé au compas deux globes, les a condensés, y a pratiqué une ouverture en forme d'orifice, et à l'intérieur une vaste cavité, et a mis dedans de la lumière pure; de la chaleur dans le premier qu'il appela grand et qui fut nommé plus tard par Adam, suivant d'autres par Énos, soleil; dans le second, qu'il appela petit luminaire, et qui fut nommé plus tard lune, une lumière plus faible et plus rare. Et le soleil sortit le matin, et la lune le soir; car elle fut créée deux jours avant la création d'Adam, qui l'aperçut dans toute sa plénitude.

Les étoiles (*աստեղք*) ont été nommées ainsi, parce qu'elles ont été créées (*աստ եղեն*) à la même époque que le soleil et la lune, ou, selon d'autres, parce qu'elles se meuvent en dardant des jets (*ոստ ոստելով*)[1].

Les luminaires n'ont point de conducteurs,

[1] Le mot *astgh* n'appartenant point en propre à la langue arménienne, la double étymologie qu'en propose Vardan, et dont la première semble lui être personnelle, ne saurait être admise même à discussion.

comme on le dit; ils ne sont point vivants, comme le prétendent des insensés, et n'ont ni ailes ni pieds. Mais c'est la règle qui leur a été imposée par le Créateur qui les dirige. En vertu de cette règle, ils se meuvent distinctement et sans s'égarer, car ils ne suivent pas tous deux la même route, mais ils se dirigent au sud et au nord à travers le zodiaque : le soleil se meut comme un moulin, d'autres disent comme une roue; la lune vole comme une flèche, et tous deux sont l'ornement du jour et de la nuit.

Quelqu'un dit que le jour est toujours le jour, et la nuit toujours la nuit. Quand le soleil vient, c'est le jour, quand il s'en va, c'est la nuit, dans l'hémisphère supérieur comme dans l'hémisphère inférieur. S'il en est ainsi, il résulte que le firmament tourne autour du ciel empyrée, en haut et en bas, et l'eau à sa suite, et de plus qu'une triple enveloppe entoure la terre et le monde, savoir : l'empyrée, l'eau et le firmament, lequel contient et porte en dessous les luminaires. L'Église et tous les auteurs profanes attestent que le monde est rond et que pendant la nuit le soleil parcourt l'hémisphère inférieur; car, s'il se dirigeait par le nord, derrière les montagnes, il donnerait de la lumière à cet air; et cet air, qui est souffreteux et morbide, se répandrait sur le monde.

Enfin ce sont les luminaires qui forment les quatre saisons par leur mouvement en haut et en bas.

Il ne faut pas ajouter foi aux astronomes. Il en

est qui disent que la lune reçoit la lumière du soleil et l'envoie à son tour; mais il vaut mieux croire à l'Écriture. En effet la lune a été créée par Dieu de même que le soleil. Des savants éprouvés disent que la lune est un réservoir composé de deux hémisphères, que l'intérieur est creux, que sur chaque hémisphère existe un orifice particulier, que dans la pleine lune, l'intérieur étant plein, la lune nous paraît elle-même dans sa plénitude. A partir de la pleine lune, la lumière s'écoule par l'un des orifices, s'élève à la partie supérieure et tourne par derrière, et, tant que cet hémisphère reste tourné en haut, elle s'en va à la partie postérieure. Celle qui est au milieu et que nous voyons vient en avant; pendant qu'elle s'entasse par derrière, l'intérieur s'épuise; la lumière tout entière monte à la partie supérieure et rentre peu à peu à l'intérieur par l'autre orifice. A mesure que la lumière qui est en haut se porte derrière et s'épuise, le milieu se remplit: alors c'est la pleine lune. Tant que la lumière reste en dedans, elle nous apparaît, parce que l'hémisphère inférieur est mince. Quand elle monte à l'hémisphère supérieur, comme elle est au-dessus des deux hémisphères, elle ne paraît pas.

Il y en a qui disent que les étoiles sont plus grandes que le soleil, mais plus éloignées, plus hautes, et qu'elles échappent à notre vue; car le soleil est le centre des planètes, la lune au-dessous de toutes, et la sphère fixe la plus élevée. Élisée dit: « Au-dessus des sept planètes, il existe sept autres étoiles dis-

tinctes, extrêmement froides et complétement glacées. Placées entre les planètes et les étoiles fixes, elles absorbent la chaleur brûlante de l'empyrée, la tempèrent et l'envoient dans les sept sphères planétaires. Mais le grand philosophe Anatole, répondant à une question d'Eusèbe, dit que le soleil est froid de sa nature et qu'il reçoit la chaleur de l'empyrée. Le grand Ignace, patriarche d'Antioche et disciple de l'évangéliste Jean, disait à l'empereur Trajan : « A qui veux-tu que je sacrifie? Au soleil, insensé qui se dépouille chaque soir de sa chaleur, pour l'emprunter de nouveau à l'empyrée, c'est-à-dire au ciel où le feu abonde. » J'ai bien encore d'autres témoignages, mais ceux-ci me paraissent suffisants. Quoi qu'il en soit, il y a là un miracle du Créateur, et ceux-là sont dans l'erreur qui prétendent que c'est dans la rapidité de son mouvement et par suite de son frottement avec l'air qu'il s'échauffe.

Notre Anania dit : « J'étais dans l'incertitude au sujet du soleil. Où va-t-il? me disais-je; qu'y a-t-il sous la terre? Par l'existence de Dieu, je ne mens point. Pendant que j'étais plongé dans ces pensées, et que je demandais à Dieu la solution de mes doutes, je vis en songe que le soleil venait de l'orient; puis quelqu'un me dit : « Avance et interroge. » J'avançai et je vis un enfant d'une beauté incomparable; je le pris dans mes bras. Il avait les lèvres comme dorées. Je lui dis : Où vas-tu la nuit? — Sous la terre. — Y a-t-il quelque chose sous la terre, monde ou

êtres vivants? — Non. — Qu'y a-t-il donc? — Le dessous de la terre n'est qu'abîmes, escarpements, précipices; et il est suspendu par la parole de Dieu. »

Et Dieu dit : « Que des eaux pullulent des reptiles vivants. » Tout en étant donné aux eaux, c'est en réalité aux quatre éléments que l'ordre s'adresse.

En effet, de même que la terre ne peut produire des plantes sans le concours de l'eau, de l'air et du feu, de même l'eau. Car l'eau est sur la terre mélangée d'air et de feu, et leur nature doit être la même que celle de tous les êtres.

Deux sortes d'êtres animés sont sortis de l'eau : les poissons et les oiseaux.

Le sixième jour, Dieu dit : « Que la terre produise des animaux vivants, des quadrupèdes et des bêtes féroces. »

Pourquoi Dieu a-t-il fait d'abord les animaux aquatiques, et les animaux terrestres ensuite?

Il a commencé par créer les êtres les plus humbles, d'abord les plantes, puis les animaux marins, enfin les animaux terrestres; il a fait les honneurs au petit. L'animal marin satisfaisait à deux éléments, à l'eau et à l'air; il l'a créé le premier. Déjà le continent avait son air, ses arbres et ses plantes. Mais à quoi cela aurait-il pu servir, si Dieu n'avait pas créé alors les bêtes de somme et les bêtes féroces? C'est pourquoi il a fait d'abord l'utile, ensuite l'agréable.

On compte mille espèces d'êtres vivants, quatre cents terrestres et six cents aquatiques. Le roi des animaux aquatiques est léviathan, celui des animaux

terrestres béhémoth, d'autres disent le tigre. Les animaux terrestres sont plus sensibles que les animaux aquatiques; ceux de l'air, plus que ceux de la terre, mais quelques-uns seulement, et non pas tous. Parmi les animaux marins, les uns sont amphibies, d'autres ne possèdent qu'une nature. Les animaux pourvus de pieds habitent pour le plus grand nombre le continent; ceux qui n'ont que des ailes (nageoires) vivent dans l'eau. Il en est qui en sortent à mi-corps et prennent leur pâture, selon l'expression de Job.

Le même jour Dieu créa l'homme après tous les autres animaux, non par mépris, mais au contraire pour le glorifier davantage, car il l'a fait roi. Il a fait d'abord le royaume, ensuite il a montré le roi.

Alors le ciel et la terre furent achevés avec tous leurs ornements.

. Le paradis terrestre est une portion séparée de la terre, plus élevée que la terre, plus basse que le ciel.

Un fleuve sortait de terre et arrosait le paradis; il se divisait en quatre : Le premier, le Phison, entoure la terre d'Évilath; le second, le Gihon, entoure l'Éthiopie; le troisième, le Tigre, coule en face de la Syrie; le quatrième est l'Euphrate.

Le Phison prend sa source à l'est du mont Imaüs, traverse le midi de l'Inde et se jette dans la mer Rouge. Les Indiens le nomment Gange; les Perses, Véhrhod; les Grecs, Indus; les Hébreux, Phison; d'autres, Indicès. Évilath est la Basse-Éthiopie. Là vient l'or, et l'or de ce pays est beau. Cet or est na-

tif; il est gardé par les fourmilions et de très-grandes fourmis. On y compte quinze sortes d'aloès. Là se trouvent l'améthyste et le saphir. L'améthyste est rouge et brillante avec une petite tache sanguinolente sur laquelle était écrit le nom du patriarche Judas; le saphir est bleu, dessus était écrit le nom d'Issachar.

Le Gihon est le Nil. Isaïe le nomme Rhinocorura; les anciens l'appelaient Égyptus. Il sort du mont de la Lune, au sud, et traverse l'Égypte à l'est de l'Éthiopie, dans le voisinage de la mer Rouge, forme sept branches ou bras, trois lacs, et se jette dans la mer d'Égypte, à l'est d'Alexandrie.

Le Tigre prend sa source dans la quatrième Arménie, dans le district de Hasohtianq, au village d'Olor, dans les montagnes des Kurdes; il traverse l'Assyrie et la Mésopotamie, et se confond avec l'Euphrate.

L'Euphrate a deux sources: l'une à Tarôn[1], donnant naissance à un bras qu'on appelle Aradzani; l'autre près de la ville de Garin, et formant un bras nommé Vetvac Վտակ « Petit ruisseau[2]; » il forme la Syrie et se mêle au Tigre près de Babylone.

[1] Au mont *Dzaghkê* « Fleuri. » Au pied était construit un village appelé Otn-Dzaghkêo. (Cf. *Petite bibliothèque arménienne*, t. XIX, p. 60.)

Au temps de Vardan, cette bourgade se nommait Saint-Oski du nom du saint qui avait demeuré quelque temps dans cet endroit avec ses compagnons, *loc. laud.* (Cf. Vardan le Géographe, *apud* Saint-Martin, *Mém. sur l'Arm.* t. II, p. 435.)

[2] Vardan est le seul écrivain arménien, à ma connaissance, qui

Le nom donné à chaque chose par Adam est son nom; car il a appelé chaque chose par le nom qui lui convenait le mieux.

Les savants disent que sans nom l'homme est un être stupide. Dieu donna à Adam la matière de la parole et la nomenclature de la conversation.

Dieu dit au serpent qu'il ramperait sur le ventre. Quelques-uns prétendent qu'il avait quatre pieds comme le mulet. Élisée, au contraire, soutient qu'il n'avait pas de pieds, mais des ailes. Satan avait promis de faire du serpent son char, de parcourir le monde sur un char ailé et de régner sur toute la terre. Dieu lui coupa les ailes afin qu'il rampât sur le sol avec son cavalier.

On dit qu'Adam engendra trente fils et trente filles. Trente ans après sa sortie du paradis terrestre, il connut sa femme et pleura trente ans durant.

De quelle manière Caïn tua-t-il Abel, puisqu'il n'existait pas encore d'épée?

Plusieurs prétendent qu'il l'étrangla. Mais Dieu dit, « La voix du sang de ton frère crie vers moi; » d'où il résulte évidemment qu'il y eut effusion de sang. On assure qu'il le tua avec un silex.

Comment sut-il qu'il était mort?

On dit que deux démons sous forme de corbeaux

nous fasse connaître le nom ancien du bras occidental de l'Euphrate; on l'appelle aujourd'hui *Sev-dschour* « Eau noire. »

Suivant le R. P. Nersès Sargisian (*Voyage dans la Petite et dans la Grande Arménie*, 1 vol. in-8°, Venise, 1867), le bras occidental de l'Euphrate prend sa source au mont Pin-gueul et se nomme *Tcharpouhoura-dschour* (p. 225).

s'assirent, que l'un prit un caillou et tua son compagnon. C'est ainsi qu'il comprit qu'Abel était mort. Alors il recouvrit son corps de terre. C'est pour cette raison qu'on ne lave pas les corps de ceux qui ont été tués, parce que le premier homme tué a été inhumé sans être lavé.

L'Écriture attribue à Thoubel et à Jubal l'invention de l'art de forger le cuivre et le fer, de la musique et du chant. Noémi, leur sœur, inventa la mouche et le fard.

Caïn construisit la première ville sous le nom de son fils Énoch. On lui doit l'invention de différents arts, entre autres celui du gouvernement des villes.

L'Écriture ajoute : «Les fils de Dieu lièrent commerce avec les filles des hommes.»

Seth fut donné à Adam pour le consoler de la perte d'Abel. La Genèse l'appelle Dieu et ses enfants fils de Dieu. La raison de cette dénomination est, dit-on, que c'est lui qui fit la première écriture. Mais nous avons trouvé que c'est Énos, fils de Seth, qui a inventé l'écriture, qu'il a donné leurs noms aux planètes, et prophétisé que le monde serait détruit deux fois : par l'eau et par le feu. Il construisit deux colonnes, l'une d'airain, l'autre d'argile, et grava dessus les noms de toutes les parties de la création nommées par Adam. On dit que l'eau emporte l'argile et laisse l'airain intact, mais que le feu fond l'airain et cuit l'argile. La vision d'Énoch fut conservée dans cette écriture. Après le déluge,

Arphaxad en tira les lettres chaldéennes; d'autres, d'autres caractères.

Les médecins assurent que l'enfant né d'un père malade est malade lui-même. Ainsi était le premier fils d'Adam, telle aussi, dit-on, la première génération de Caïn fut instable comme son auteur. Lamech, cinquième descendant de Caïn, le tua pour faire disparaître l'opprobre de la famille. Éphrem, au contraire, prétend que Dieu lui mit un signe pour qu'on ne le tuât pas; qu'en effet il ne fut pas tué, mais qu'il tomba dans un précipice où il mourut.

Lamech tua aussi les deux frères d'Énoch et prit leurs femmes, Adda et Sella; il voulait tuer de plus Énoch, mais Dieu enleva celui-ci.

D'Adam au déluge on compte dix générations et 2242 ans[1]. Adam vécut 930 ans; Seth, 912; Énos, 905; Caïnan, 910; Malaléel, 895[2]; Jared, 962; Énoch, 365; Mathusalem, 969; Lamech, 753; Noé, 950[3].

Sache encore ceci, que Moïse n'a pas mentionné le nom de l'un des patriarches, c'est-à-dire de Caïnan, qu'il a omis; mais Luc l'évangéliste le cite. Or nous savons que les évangélistes ont écrit sous l'inspiration du Saint-Esprit. C'est pourquoi il l'a caché à Moïse, et l'a révélé à Luc. Voici les noms de ces patriarches : Sem, Arphaxad, Caïnan (celui-là même omis par Moïse), Sala, Héber (de qui les Hébreux ont

[1] Le texte porte 2240, probablement par erreur de copiste.

[2] 897 suivant le manuscrit.

[3] Tout ceci, comme on voit, est tiré des Septante.

reçu leur nom), Phaleg (sous qui eut lieu la division des langues en 72), Ragaü, Séroukh, Nachor, Thara, Abraham. Moïse place Abraham à la vingtième génération depuis Adam; Luc, dans la vingt et unième. Pierre l'apôtre a dit par Clément, son successeur, qu'au xve siècle les hommes adorèrent le feu et élevèrent des idoles; c'est l'époque de Héber. Au xvie siècle ils se partagèrent le monde au sort; c'est l'époque de Phaleg. Après la destruction de la tour, dans le xviie siècle, Nebrôth ceignit le premier la couronne à Babylone, et fit adorer le feu par ses sujets; c'est l'époque de Ragaü. Dans le xviiie siècle ils ceignirent les villes de murailles, établirent un juge et des lois; ceci eut lieu du temps de Séroukh. A cette époque, les hommes dressèrent des idoles dans le nom de leurs pères qu'ils adorèrent comme dieux. Dans le xixe siècle commencèrent les spoliations. Les descendants de Cham chassèrent les descendants de Sem de leur héritage. Ceci est contemporain de Nachor. Dans le xxe siècle, à cause des commerces illicites, le fils mourut avant le père; c'est l'époque de Thara. De ce commerce illicite naquit Arhan, qui accoupla l'âne avec le cheval; il mourut avant son père Thara.

Quelques-uns placent à cette époque l'adoration des images. Salomon a dit : « Le père, plongé dans le deuil avant le temps par la mort prématurée de son fils, dressa une image en son honneur. Ceux qui vinrent plus tard transformèrent ces images en divinités. »

Dans le XXIe siècle, Abraham connut Dieu. Abraham avait deux fils : l'un, nommé Ismaël, est le père des Perses; l'autre, Éliestros, est le père des Arabes; il n'est pas mentionné dans les saintes Écritures. J'ai lu que Noé eut un fils, nommé Manitòn (Մանիտոն), qui vint au monde après le déluge, et une fille du nom d'Astghik (Աստղիկ — Petit astre), qui reçut en partage de son père les pays du midi dont le gouvernement n'a pas cessé d'être entre les mains de femmes. La reine du sud qui vint écouter la sagesse de Salomon appartenait à cette nation.

Lorsque les princes vinrent de l'est, d'où venaient-ils? où étaient-ils allés?

Quand les hommes se furent multipliés, après le déluge, il y eut soixante et douze princes, et il n'existait qu'une seule langue. Ils songèrent à se partager le monde, bien que Noé l'eût déjà fait. Ils tirèrent donc les nations au sort, puis ils dirent : « Pourquoi n'allons-nous pas dans le paradis? Où est-il situé? Qu'est-ce que c'est? » Ils partirent et trouvèrent le paradis et la terre ensevelis sous la mer; ils comprirent que c'était le résultat du déluge, et se dirent, « Venez donc; construisons une tour où nous puissions nous réfugier en sûreté, » et ils se mirent à l'œuvre. Les uns prétendent qu'ils construisirent un temple d'idoles, d'autres, des idoles. La construction n'en était pas achevée, quand elle fut renversée. Notre Élisée dit : « J'ai vu moi-même un Chaldéen qui m'a dit : J'ai trouvé dans les ruines de la tour une

plaque de plomb sur laquelle étaient gravés en caractères chaldéens la quantité de briques que chaque prince devait fournir et les noms de ceux qui avaient payé leur dette. »

Du déluge jusqu'à la naissance d'Abraham il y a 942 ans; de là à la sortie d'Égypte, 505; de là à la construction du temple, 480; de là jusqu'à sa restauration, 511; total, depuis la sortie d'Adam du paradis jusqu'à la naissance du Christ, 5198 suivant les Septante, ce qui est exact; suivant les Grecs, 5500 [1].

Quels sont les livres que l'on doit admettre?

Ce sont les cinq livres de Moïse : la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome; 6° Josué; 7° les Juges avec Ruth; 8° les Rois, premier, deuxième, troisième, quatrième, et cinquième livre; 9° les deux livres d'Esdras; 11° les Psaumes; 12° les Proverbes; 13° l'Ecclésiaste; 14° le Cantique des Cantiques; 15° Isaïe; 16° Jérémie; 17° Daniel; 18° Ezéchiel; 19° Job; 20° les douze Prophètes; 21° Esther; 22° les Machabées.

Quant à Tobie, Judith, les Testaments et Toubia (Տուբիայ) [2], ils ne figurent pas dans le canon primitif, mais ils ont été admis depuis. Il y a vingt-deux créatures principales, vingt-deux lettres hébraï-

[1] C'est-à-dire d'après Jules l'Africain.

[2] Dans une note d'un scribe arménien placée en tête du livre de Jésu, fils de Sirag (Sargis Dschalaliants, *Voyage dans la Gr. Arm.* t. II, p. 241), le livre de Toubia semble ne former avec celui de Judith qu'un seul livre appelé « Judith Tôbia », et est rangé au nombre des livres douteux de l'Ancien Testament.

ques et autant de livres admis. Mais on a doublé deux lettres, ce qui fait vingt-quatre.

Quant aux livres du Nouveau Testament, ils sont connus. Ce sont : les quatre Évangiles, les quatorze lettres de Paul, les Actes des Apôtres et les sept lettres catholiques. Clément a écrit : « Reçois cinq livres dans l'Église ; 1° le livre appelé par moi et Anané de Damas Discours de Jacques (Ընթեր-ցուած — Leçon, Lecture) ; 2° les Canons (Constitutions) des Apôtres ; 3° les Discours de Juste ; 4° le livre de Denis l'Aréopagite ; 5° le livre écrit par moi et contenant la prédication de Pierre l'apôtre. »

Est-il vrai, comme on le dit, que Salomon s'était assujetti les démons ?

On rapporte que Salomon reçut un anneau qui contenait une pierre précieuse provenant de la table que brisa Moïse, à l'aide duquel il se soumit les démons. Mais ceci est une fable. Car aussitôt que Moïse eut brisé la table, elle disparut et fut engloutie dans la terre.

Maintenant où sont les tables ?

Avant la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, le prophète Jérémie emporta l'arche où les tables étaient renfermées et les cacha entre les monts Horeb et Sina.

Quels sont les fils de Moïse dont les noms ne sont pas mentionnés ?

Kersam et Éléazar. Ils se mêlèrent à la nation de leur mère. D'autres disent qu'ils s'en allèrent en Égypte, passèrent de là en Éthiopie et entrèrent

dans la famille de la femme que Moïse avait amenée de ce pays. Mais cela n'est pas vraisemblable.

Le nom de la femme qui éleva Moïse est Hrhaqouça (Հռաքուսայ). D'autres l'appellent Thermothis, d'autres Marhi (Մառի), suivant la différence des langues.

Marie était-elle vierge ou non?

Grégoire de Nysse affirme qu'elle était vierge; Éphrem, au contraire, assure qu'elle avait des enfants au milieu du peuple. Les Syriens se joignent aux Hébreux dont ils connaissent mieux la langue.

Jésus est vierge, et l'on dit qu'ayant été tenté une fois en rêve, il fit vœu, si pareille chose recommençait, de se donner la mort par le glaive; la tentation ne se renouvela pas.

Il y en a qui prétendent que Jérémie alla à Babylone. C'est inexact. Jérémie s'en alla en Égypte avec le reste du peuple, fut lapidé dans la ville de Taphnas (Տափնաս) par des femmes juives à qui il reprochait de faire des offrandes à la reine du ciel, la lune, et y fut enseveli. Plus tard, Alexandre de Macédoine transporta son corps dans la ville qu'il avait fait construire, à cause des miracles qu'il opérait.

On dit qu'en sortant du paradis, Adam, en proie à une immense tristesse et à la douleur, resta cinq jours sans manger, attendant la mort dont le Seigneur l'avait menacé.

En combien de sons a-t-on divisé les voix des êtres?

Ստեփաննոս երաժիշտ բաժանեաց իւր՝ որք են այսք. բարբաչել, մրնչել, կռաչել, գոչել, մռնչել, մռնչել, բբչել, մռմռալ, ճչել, կանչել, գոգոհալ, վրնջել, գռռոչել, հաչել, հնչել, կռռաչել, խրխնջել, կաղկանձել, վակել, ռռնալ, կարկաջել, սուղալ, լըլըլել[1]. և շինեաց գործիք իւր աղի։ Ներգէին նոքօք։ Իսկ արար զայս Թիմպկանոս երաժիշտ. զի Ստեփաննոս իւր առանձին գործիք շինեած. և Թիմգիանոս ճն և. իւր աղի։ Յետ սորա, Թէոփնաս երաժիշտ այլակերպ յօրինէր գործի. որ զամենայն կենդանեաց ձայն նովաւ երգէին։ Յետ սորա Անդրգէս արար զառաջին ձայն ի հիւսնականէ գտեալ արուեստից։ Իսկ Փոկեղգէս՝ եղբայր նորա, զերկրորդ ձայնն արար ի դարբնականէ։ Նգա Մոփեկ-

[1] Les six verbes suivants : կռաչել, մռնչել, բբչել, գոգոհալ, վակել, լըլըլել, manquent dans les dictionnaires arméniens les plus complets et n'ont pas été employés par d'autres écrivains que Vardan, qui lui-même n'en a pas fait usage ailleurs que dans le présent passage.

Բբչել m'a paru être le même que le verbe connu բիբել; je l'ai traduit comme tel. Quant aux autres, on comprendra facilement que je n'entends nullement garantir l'exactitude de la traduction que j'en donne.

Je ne crains pas même d'étendre cette observation, dans une certaine mesure, à plusieurs de ceux qui figurent dans les dictionnaires, dont la signification, aujourd'hui vague, n'est pas suffisamment définie pour nous.

Le lecteur remarquera en outre qu'au lieu des vingt-six sons annoncés, il ne s'en trouve ici que vingt-trois, probablement par inadvertance de l'auteur, car l'énumération qu'il donne des voix des êtres est loin d'épuiser le nombre des onomatopées de même genre que possède la langue arménienne.

զիղէս՝ եղջայր սոցա, եգիտ զերրորդ ձայնն ի հոսանաց գետոց։ Ապա Փիպխանոս՝ քեռորդի սոցա, արար զչորրորդ ձայնն ի ծփանաց ծովու։ Ապա Բինոսփինէս, հրմուռ ձայնից գազանաց և թռչնոց, զատուցանէ զկողմն առաջին ձայ-նին։ Ապա Աքիլէս զատուցանէ զկողմն եր-կրորդ ձայնին։ Եւ Եւնոմիոս զատոյց զկողմ երրորդ ձայնին։

Բայց Արքեղայոս դարձեալ մաքրեաց զա-մենայն որ ուսաւ ի ծովային կենդանեաց։ Եւ Թէոփիլեանք ոմանք կոչեցեալք արարին սան-ղուխս իզ. և եղև բժ ձայն ի փառս Աստուծոյ։ Եւ հոգէխառնեաց Դաւիթ. և ուսոյց երգո-ղաց։

Le musicien Étienne les a divisées en vingt-six sons, savoir : bêler, gémir, frémir (?), rugir, mugir, beugler (?), pépier, murmurer, crier, grogner, croasser (?), (peut-être glousser (?), hennir [1], glapir (?), aboyer, résonner, soupirer, hennir, pousser des cris plaintifs [2], vagir (?), hurler, gazouiller [3], ramper, siffler [4] (?) et fabriqua vingt-six instruments à corde avec l'aide desquels on chantait. Maintenant voici ce que fit le musicien Thimkianus de Thèbes. Étienne avait fabriqué vingt-six instruments différents; Thimkianus en construisit de une à vingt-six cordes. Après lui le musicien Théônas inventa un autre instrument

[1] Se dit de l'étalon à la vue de la jument.

[2] Se dit du chien malade ou affamé.

[3] Se dit des oiseaux, d'un ruisseau.

[4] Comme le serpent?

au moyen duquel on reproduisait les voix de tous les êtres vivants. Après lui Sinerkès créa le premier ton, qu'il tira de l'art du tisserand; Phokeldès, son frère, le deuxième ton, qu'il emprunta à l'art du forgeron; Sopheklidès, leur frère, découvrit le troisième dans le cours des rivières. Plus tard, Phipianus, fils de leur sœur, fit le quatrième ton, qui lui fut fourni par les tourmentes de la mer. Ensuite Khinosphénès, qui était versé dans la connaissance des voix des bêtes fauves et des oiseaux, distingue le ton latéral du premier ton; Achille, le ton latéral du second, et Eunôme, le ton latéral du troisième.

Archélaüs mit au net tout ce qu'il avait appris des animaux marins. Certains musiciens, nommés Théophiliens, composèrent quatre steghis. Alors il y eut douze tons à la gloire de Dieu, puis David les spiritualisa et les enseigna aux chantres.

Açaph et Étham chantaient en s'accompagnant de sistres; Zacharie, Simia, Élie et Moïse avec accompagnement de harpes; Panéas, Manéon et d'autres, en s'accompagnant de lyres; Ananias, Éléazar, avec des trompettes; d'autres, sans instrument. Le chant, sans accompagnement d'instrument, s'appelle simplement chant; avec accompagnement d'instrument, psalmodie.

Quels sont les quinze peuples qui connaissent l'écriture?

Les enfants de Noé, Sem, Cham et Japhet ont donné naissance à trois races. Les enfants de Japhet connaissant l'écriture sont : les Arméniens, les

Ibériens, les Latins, les Espagnols, les Grecs et les Mèdes; en tout six peuples.

Les enfants de Sem qui connaissent l'écriture sont : les Juifs, les Perses, les Chaldéens, les Indiens et les Assyriens; en tout cinq peuples.

Les enfants de Cham connaissant l'écriture sont : les Phéniciens, les Égyptiens, les Pamphyliens et les Phrygiens; en tout quatre peuples. Dans la suite elle se propagea chez d'autres peuples tels que les Aghouans, les Géorgiens(?) (Փիւրք), les peuples du Khataï (Խատայիք), les Bulgares et autres; mais deux peuples seulement ont reçu l'écriture de la faveur divine, les Juifs et les Arméniens.

Quelles sont les lettres octroyées par Dieu?

Այս են. զ գիր ձայնաւոր և ժգ գիր անձայն։ Եւ ձայնաւորք են այս. ա, ե, ո, ի, ը, ւ։ Եւ անձայնքն են այս. բ, գ, ժ, ծ, ձ, չ, ջ, կ, ց, շ, ճ, յ, փ. ընդ ամենն ժթ։ Եւ այս են ճշմարտապէս ստուգիւ գրեալ։ Զի Ասորիք ընդ մեր թագաւորօքն էին։ Եւ նոցայն իւր գիր է։ Ի նոցանէ ջանացան առնել մեզ գիր։ Եւ լեալ էր հայերէն նշանագիր ի հին ժամանակին սակաւ. և զի չկարէին բանել նոքօք՝ թողին. և մոռացաւ. և երբ դարձեալ ի խնդիր ելին, գտաւ առ Դանիէլ անուն՝ ասորի եպիսկոպոսի։ Եւ Սահակ և Մեսրոպ առաքեցին զԱբէլ անուն՝ երէց ասորի. և եբեր։ Եւ զի չբերէր լիով զհարըստութիւն լեզուիս. գնաց դարձեալ Մեսրոպ առ նոյն եպիսկոպոսն։ Եւ սակաւ ինչ աշխատ եղեն, և չկարացին աւելի շահիլ. զի առաջինն

ի նոցանէ էր առած ժէ գիր. զի զէ գիրն թողեալ էր և չէր թարգմանեալ: Նոքա ջանացին թէ՝ թարգմանենք ըստ մեր լեզուիս, չգայր ի բան այն հինգ գիրն:

Ապա յաղօթս ապաւինեալ, տեսանէր մարգարէական աչօք թաթ ձեռին աջոյ՝ որ գրէր ի վերայ վիմի. և ամենայն հանգամանքն և որպիսութիւնք տպաւորեցաւ ի սիրտ: Եւ վաղվաղակի ստեղծանէր ժթ գիր:

Եւ այն որ է ասեն, վասն նոցա պատուականութեան ասեն. որ ձայնաւորք են, և որպէս հոգի են այլոց:

Եւ ընդէր ասեն է զի Է է ձայնաւորն: Օ է է գիրն կայր յԱսորոցն. և նա զայն էառ ի Դանիելէ Ասորոյ: Վասն որոյ զայն այլ նման ասեն: Բայց ի մարդոյ օգտեցաւ զմէկն զէ գիրն, և զժթ յաստուծոյ: Եւ վասն է գրոյն առաւել պիտանութեան՝ զէ մէն ասեն և զօվէն. և ժբ չյիշեն. այլ զայս հաստատ տես: Եւ թէ ասեն թէ՝ ալփայն այլոցդ կայ. էր չառնուին. ասեմք թէ՝ յԱսորոցն առ է որ է ո. և այբն՝ այս է ա. չկայ: Եւ այլք զի ունին, բայց այլ կերպիւ. մերն յաստուծոյ ձևացաւ օրինակն: Այս առանց կարծեաց է:

Quelles sont les lettres octroyées par Dieu?

Six voyelles et treize non-voyelles. Les voyelles sont : ա, ե, ո, ի, ը, ւ; les non-voyelles : բ, գ, ժ, ծ, ձ, չ, ջ, վ, ց, շ, ռ, յ, փ; en tout dix-neuf. Telles sont les lettres véritablement et certainement inventées. En effet les Syriens étaient soumis à nos

rois. Or ils ont vingt-deux lettres desquelles on essaya de nous créer un alphabet. Il existait anciennement des caractères arméniens, mais en petit nombre, et, comme on ne pouvait s'en servir, on les abandonna, et ils tombèrent dans l'oubli. Plus tard, les ayant recherchés, on les trouva chez un certain Daniel, évêque syrien. Sahag et Mesrob lui députèrent un prêtre syrien, nommé *Abel*, qui les rapporta; mais, comme ce qu'il apporta ne contenait pas toute la richesse de la langue, Mesrob retourna auprès du même évêque Daniel. Ils travaillèrent beaucoup, mais sans pouvoir rien obtenir de plus, parce qu'Abel avait déjà emprunté dix-sept lettres, après en avoir laissé cinq qu'il lui avait été impossible de traduire. Quand ils essayaient de les traduire dans notre langue, ces cinq lettres n'avaient pas d'emploi.

C'est pourquoi, ayant eu recours à la prière, Mesrob vit d'un œil prophétique une main droite écrivant sur une pierre. Toutes les particularités et les qualités des lettres se gravèrent en son cœur, et sur-le-champ il créa dix-neuf lettres.

Quant à ce qu'on appelle les sept, on les nomme ainsi à cause de leur excellence, parce que ce sont des voyelles et qu'elles sont comme l'âme des autres.

Mais pourquoi dit-on les sept, puisqu'il n'y a que six voyelles? Parce que la lettre Է existait chez les Syriens et que Mesrob la prit de Daniel. C'est pour cela qu'on lui en attribue aussi l'invention. Cependant il reçut de l'homme la seule lettre Է, et les dix-neuf autres de Dieu. Mais, à cause de la très-grande im-

portance des sept, on ne mentionne que celles-là et l'on tait les douze autres. Tenez ceci pour certain. Que si l'on dit : l'alpha existait chez d'autres, pourquoi ne l'a-t-on pas pris? nous répondrons que c'est le ... des Syriens qui est ...; mais que l'ayb que voici, ..., n'existe pas. Si d'autres le possèdent, c'est sous une forme différente ; le modèle du nôtre vient de Dieu. Ceci est hors de doute.

Comment les langues furent-elles divisées par la construction de la tour?

D'abord la langue parlée par les hommes [réunis pour cette œuvre] disparut et périt; et tous, comme s'ils eussent été privés de la parole, se séparèrent avec leur famille. Alors dans chaque famille particulière on commença à parler. Ce fut un prodige. Les hommes ne conversaient plus indistinctement entre eux selon l'occurrence. Les constructeurs, leurs serviteurs avec leur famille qui était restée dans leur pays reçurent un langage propre et particulier, et les familles ne pouvaient se comprendre les unes les autres.

On dit qu'un prince de la maison de Sem, nommé *Héber*, n'avait point voulu faire cause commune avec eux et qu'il n'assista point à la construction de la tour. C'est chez lui que la langue d'Adam s'est conservée ; c'est de lui que les Hébreux tirent leur nom; c'est encore lui qui apporta la langue primitive. Voici comment on le reconnut. Il existait un livre chaldéen écrit avec les caractères d'Énos dans la langue primitive. Après la confusion des langues, on

ne pouvait plus le lire; on s'adressa à lui et il le lut, d'où on conclut qu'il possédait la langue primitive. Mais on dit qu'elle a disparu depuis, qu'on n'en possède plus que l'alphabet et qu'on ne peut plus se servir comme autrefois de la langue hébraïque primitive. Est-ce vrai? je l'ignore.

Les chefs qui présidèrent à la construction de la tour sont Hayc, des enfants de Japhet; Phaleg, des fils de Sem, Nemrod, des fils de Cham. Ils furent les premiers législateurs et les premiers princes. Nemrod nourrissait les constructeurs de la tour du produit de sa chasse, car l'Écriture l'appelle chasseur devant le Seigneur, c'est-à-dire contre le Seigneur. C'est lui qui le premier ceignit une couronne. Il se crut Dieu, et tous les princes lui firent leur soumission à l'exception de Hayc, qui lui dit : « Non-seulement tu n'es pas Dieu; je ne puis pas même t'appeler homme, mais chien; » puis il se sépara de lui en refusant de reconnaître son autorité, et se rendit maître lui-même de son pays, tandis que les autres prirent ce que Bel leur donna.

Nabuchodonosor, roi des Chaldéens, éleva à ce Bel une statue haute de 60 coudées. Hayc mesurait, dit-on, 36 coudées. J'ai connu un prêtre syrien qui avait vu les décombres de la tour. Il assurait qu'elle était à quatre journées de Bagdad et que le pourtour des constructions était égal en longueur à une journée de marche.

Comment les apôtres se dispersèrent-ils par ordre de l'Esprit-Saint, et quand partirent-ils?

Pierre l'Apôtre a dit dans le livre de Clément : « Après l'ascension du Seigneur, nous restâmes tous les apôtres pendant sept ans à Jérusalem, parce que les Juifs ne voulurent pas nous permettre de quitter la ville pour aller prêcher la parole aux païens. Au bout de sept ans, les chefs des prêtres nous envoyèrent des députés et nous mandèrent au temple, où ils nous parlèrent de toutes les manières. Les Juifs irrités nous chassèrent; nous partîmes avec l'Esprit par ordre de Jacques l'Apôtre.

Ils s'en allèrent : Pierre à Rome, André dans l'Hellade, Jean à Éphèse, Jacques en Espagne, Thomas dans l'Inde, Matthieu dans le pays des anthropophages, à Sinope, suivant les uns, à Smyrne, suivant les autres; Thaddée, Barthélemy et Jude, frère de Jacques, en Arménie; Simon en Perse, Philippe chez les Juifs, Paul par tout l'univers, Marc à Alexandrie, Simon, le Zélote, chez les Géorgiens; Jacques, fils d'Alphée, on ne sait pas bien où.

Il convient de lire l'Évangile dans le premier ton; l'Apôtre, dans le troisième; les Prophètes, dans le quatrième. Au reste le lecteur doit accommoder sa voix à l'auteur et au sujet, qu'il soit monitoire, comminatoire, ou suppliant.

LE MAHÂBHÂRATA,

POËME ÉPIQUE DE KRISHNA-DWAIPAYANA,

TRADUIT

COMPLÉTEMENT POUR LA PREMIÈRE FOIS

DU SANSCRIT EN FRANÇAIS,

PAR M. HIPPOLYTE FAUCHE.

M. Fauche, après avoir traduit les *Sentences* de Bhartṛihari et la *Pañcaçikhâ*, le *Gîta-Govinda* et le *Ṛitu-Samhâra*, le *Râmâyaṇa* et les œuvres de Kâlidâsa, sans parler de trois volumes intitulés *Une Tétrade*, a entrepris depuis trois ou quatre ans la traduction complète du *Mahâbhârata*, et il l'exécute avec une ardeur, une persévérance et une rapidité vraiment surprenantes. Mais cette rapidité ne serait-elle pas trop grande? La question a été posée dans ces derniers temps en Italie, en Angleterre, et, du moins au sujet de la traduction de Kâlidâsa, jusque dans l'Inde. Les notes qui suivent montreront qu'on s'était fait la même question ici dès le commencement de cette publication : elles portent exclusivement sur la traduction des trois premiers livres.

Nous aurions pu suivre pour nos observations l'ordre des volumes; nous avons préféré les ranger par analogie, et nous avons adopté certaines divisions qui s'offraient d'elles-mêmes et que le lecteur distinguera aisément. Les renvois au texte, édition de Calcutta, sont indiqués à l'aide de deux nombres se référant, le premier au livre, le second à la stance. Là où il y a divergence, pour le second nombre, entre le texte et la traduction, nous avons donné celui du texte et celui de la traduction, en mettant la lettre F devant le dernier. Quand nous avons cru devoir proposer une traduction

différente de celle de M. Fauche, nous l'avons placée à droite, en regard de la sienne, et nous avons écrit en italiques les mots sur lesquels nous désirons appeler l'attention du lecteur. Dans le corps des remarques, ces mêmes caractères ont été réservés pour la transcription du sanscrit.

On sait que les éditeurs de Calcutta ont négligé çà et là de séparer ou de réunir les mots d'après l'usage généralement adopté et le plus souvent suivi par eux. Ainsi par exemple, ils écrivent *vedâyogaḥ*, I, 48 « les observances du Véda », dit la traduction; il faut lire séparément *vedâ yogaḥ* « les Védas et le Yoga », c'est-à-dire, les traités des œuvres et celui de la méditation religieuse. Ou bien ils séparent ce qui doit être réuni : *Svâdhyâya sampannaḥ*, I, 677, F. 673 « que tu choisis pour ton archibrahme domestique »; lisez en un seul mot *svâdhyâyasampannaḥ* « doué de, versé dans l'étude des Védas, ayant lu les Védas ». Ailleurs pareille faute d'impression sur le futur *bhramçayiṣyâmi*, écrit *bhramça yiṣyâmi*, III, 2253, a fait traduire « je vais aller pour sa ruine », comme si le texte disait : *bhramçam eṣyâmi*. Par suite de l'omission de l'apostrophe, qui remplace ordinairement l'*a* bref élidé par la voyelle précédente, ici on a substitué dans la traduction « jour lunaire », en sanscrit *tithi*, à « hôte » *atithi* dont il faut dégager la voyelle initiale fondue dans le texte avec la terminaison de *datvâ*, III, 1131; là, on a lu *upakartṛîn* au lieu de *apakartṛîn*, parce que le texte écrit contre son habitude *yopakartṛîn* au lieu de *yo spakartṛîn*, et en dépit de l'antécédent *tasmât* qui veut un relatif masculin, III, 1049.

Mais le plus souvent le texte est tout à fait innocent des méprises de la traduction. Ainsi elle sépare les deux termes du composé *antaçcarasi*, I, 889, F. 885, pour faire du premier le nominatif du nom *anta*; c'est le préfixe *antar* :

Ô Agni! *tu es la fin de* tous les êtres; *mais ta marche est éternelle.*	Ô Agni! tu te meus éternellement au sein de tous les êtres.

Ailleurs par l'insertion gratuite du visarga, au lieu de *tam açañkayâ*, I, 4195, que donne le texte, on a d'après la traduction *tamaḥçañkayâ :*

(Dîrghatamas) avait lu entièrement le Godharma et les Saurabheyas. Plein de foi, il commença alors à officier, *mais avec une incertitude causée par la cécité.*	(Dîrghatamas) avait appris du fils de Surabhi tout le Godharma. Plein de foi, il se mit à l'appliquer sans hésitation.

godharma=prakâçamaithuna, sc. « union publique des sexes »; je reviendrai sur l'ablatif *saurabheyât* lu par le traducteur *°bheyân.* A la stance 1142 du liv. III, au contraire, c'est parce qu'on n'a pas tenu compte du visarga que la pensée est méconnaissable.

Que (l'homme) se tienne donc sous la puissance d'Içvara; il n'est maître ni des autres ni de lui-même, il est tel qu'un taureau lié au travers du nez *et qu'on tire avec un fil de perles.*	Que l'homme soit soumis à la puissance du Seigneur; il n'est maître ni des autres ni de lui-même : il est comme la perle passée dans un fil, comme le taureau contenu par les narines.

Le texte porte *maṇiḥ sûtra iva protaḥ;* la traduction évidemment a fait des deux premiers mots un composé, à quel cas? on ne peut le dire. Quand elle rend *riṣir nadîm*, I, 6752, par « la rivière des saints », ou qu'elle décompose un peu plus haut, I, 5882, le participe présent âtmanépade *vikramamâṇena* comme un tatpuruṣa, on voit tout de suite qu'elle a négligé dans le premier cas le *répha* qui est rejeté sur le *n* suivant, et dans le second, l'influence de cette même lettre sur l'affixe *mâna*.

La simple ressemblance des caractères dévanagaris, celle du ध *dha* avec le घ *gha*, par exemple, dans माधव *mâdhava* et मघवत् *maghavat*, amène parfois dans la traduction toute une série d'idées inattendues, I, 171; c'est Dhṛitarâṣṭra qui parle à Sañjaya :

Quand j'eus ouï dire que *Mâghava Vâsadéva* était *venu s'incarner de son*	Quand j'eus ouï dire que le meurtrier de Madhu, le fils de Vasudéva,

âme universelle dans l'intérêt des Pandouides *sur cette terre, dont il est, dit-on, la suprême énergie,* alors, etc.

était dévoué de toute son âme à la cause des Pâṇḍavas, lui dont on raconte que cette terre fut un seul de ses pas, alors, etc.

Tous les changements opérés involontairement sur le texte par une lecture précipitée, qu'ils affectent le radical ou la terminaison, entraînent inévitablement avec eux dans la traduction quelque méprise du même genre : ainsi quand elle rend *caura* « voleur » par « espion » (*câra*); *ûrddhva* « hérissé » en parlant des cheveux, III, 392, par « à moitié rasé » (*arddha?*); *yuṣmân* « vous » par « nous » (*asmân*) I, 6453; le nominatif °प्रक्यो° *prakyo,* I, 1750, par le locatif °प्रक्ये° *prakye,* ou le vocatif *mahâbâho,* III, 341, comme un génitif, ° *bâhoḥ*. Je passe sur « Vṛika » au lieu de « Vṛitra » I, 6485, et sur « Bhaga » au lieu de Bhaya » I, 2619. Avec de telles habitudes, on arrive à confondre *ṣaṣ* « six » III, 112-113, avec *pañca* « cinq » :

L'homme *frappé par les séductions des objets de nos sens,* est entraîné *l'âme égarée,* comme le cocher par des chevaux fougueux, *excités à coups d'aiguillon.*

Quand les objets sensuels *attirent vers eux les cinq organes des sens,* l'âmé se manifeste aussitôt avec l'amour dont le germe déjà existait en elle-même.

L'homme se laisse entraîner, même avec conscience de ce qu'il fait, par les sens séducteurs, comme le cocher qui a perdu connaissance, par des chevaux vicieux et emportés.

Quand les six sens se réunissent à leur objet, alors se manifeste leur pensée due à une détermination antérieure.

J'ai suivi l'édition de Bombay, qui lit *budhyamânaḥ,* au lieu de *badhyamânaḥ*. *Sa* « lui » devient *aham* « je *ou* moi » III, 794; on prend *dhûma,* le « fumus » des Latins, dans le sens de « feu » I, 6021; ou *samâdâya,* III, 898, dans le sens de *samâsâdâya;* ou bien encore on impute au texte des créations imaginaires en personnifiant des noms communs qui ne se reconnaissent pas dans la traduction à deux lignes de distance, III, 403-404 :

Ensuite le vigoureux Dhaumya, avec des mantras divers, destructeurs des démons, sagement employés, fit périr la *Rákshasí Máyá*, qui s'était élevée d'une forme épouvantable. Vainqueur de *Maya* et doué d'une force immense, les yeux enflammés de colère, cruel et porteur d'une forme, qu'il pouvait changer à son gré, il paraissait semblable au temps. .

Au moment où la puissance magique du monstre éclatait sous cet aspect épouvantable, Dhaumya, à l'aide de divers mantras destructeurs des démons et sagement employés, l'anéantit, puissant (enchanteur), sous les yeux des fils de Pâṇḍu.

Le démon, dépouillé de sa puissance magique, leur apparut, les yeux étincelants de colère, changeant de forme à volonté et terrible, semblable au temps destructeur.

Parfois le lecteur doit supposer que le traducteur a donné gratuitement à l'hémistiche une syllabe de trop, puisqu'il rend *satyam ṛitam*, I, 249, comme *sutyam amṛitam; sukaram*, III, 576, comme *sukhakaram*, ou l'adjectif dissyllabique *hṛidyam*, III, 2501 «charmant, agréable» comme le nom trissyllabique *hṛidayam* «cœur».

Dans ce bois, où je suis venue, près de cet açoka fleuri, qui répète les gazouillements des oiseaux, le plus charmant des arbres, *mon cœur semble oppressé par la masse de ses boutons.*

S'étant approchée de l'arbre le plus beau de la forêt, un açoka en fleurs, chargé de boutons, charmant et animé par le chant des oiseaux (elle dit) :

Mais les inductions sur ce point ne sont pas nécessaires, puisque nous trouvons *sárasvata*, I, 347, F. 348 transcrit comme un nom propre, *Saptasárasvata*, avec deux syllabes de plus. Dans les vers lyriques où la quantité des syllabes s'ajoute à leur nombre pour prévenir les erreurs de ce genre, la traduction dit «siddhavashis» au lieu de *siddharṣi* facile à retrouver dans le mot du texte *siddhaṣi*, III, 938. D'autres corrections, tout aussi clairement indiquées par le sens, n'ont pas été faites : ainsi *vaḥ*, II, 2462, qu'il faut lire *naḥ*. L'édition de Bombay pouvait en fournir d'heureuses : *kauravâṇâm* «descendants de Kuru» au lieu de *kairavâṇâm*, I, 86, rendu par «(nuages) ennemis»; ou *vidudhâva* au lieu de *vidadhau ca*, II, 38, leçon reproduite par le dictionnaire de Saint-Pétersbourg sous la racine *dhâ*:

Arjouna, monté ensuite, *arma ses mains* de la blanche ombrelle et du chasse-mouche blanc.

Le guerrier aux longs bras dépose *le sceptre à sa droite.*

Étant monté à son tour, Arjuna aux bras puissants agitait de gauche à droite le chasse-mouche blanc et la blanche ombrelle à la hampe d'or.

A défaut de ces variantes, dont l'examen seul prend déjà beaucoup de temps, il était facile au moins de ne rien ajouter au texte sans nécessité; il suffisait, par exemple, de conserver la connexion grammaticale établie par le poëte entre les deux çlokas III, 890 et 891 :

(*Si je l'avais pu,*) Douryodhana eût cessé de vivre, meurtrier des héros ennemis.

Si j'étais venu, le jeu certainement, héros! n'aurait pas eu lieu.

Non certes, Duryodhana ne vivrait plus, ô meurtrier des héros ennemis,

si j'étais venu; ou bien, ô héros, le jeu n'aurait pas eu lieu.

Les omissions affectent plus gravement le sens. Pour avoir négligé la négation *na*, III, 700, la traduction nous montre les Pâṇḍavas abandonnés de tous quand le texte dit précisément le contraire. *Adityavarcasam* « qui a l'éclat du soleil, » I, 899 F. 895, également omis, explique pourquoi le Râxasa est réduit en cendres. Lorsque Maya dit, comme entre parenthèses, *bhâvayâmy evam*, II, 63, « j'en suis sûr » (*idânîm apy astîti bhâvayâmi*, sc.), son insistance est justifiée par la difficulté de la recherche qu'il prescrit. Le çloka III, 602, entièrement supprimé dans la traduction, est un développement du précédent, dont la seconde moitié n'a pas été comprise :

J'eusse dit là toutes ces fautes, sous le poids desquelles tu es enseveli aujourd'hui, et grâce auxquelles *tu fus naguère dépouillé de ton royaume.*

Là, j'aurais dit les fautes qui t'ont perdu et que le fils de Vîrasêna (Nala) paya jadis de la perte de son royaume,

et ses malheurs inattendus, conséquences du jeu, ô roi! J'aurais dépeint avec vérité la persistance de cette passion.

Les préfixes donnent souvent aux composés une valeur

assez éloignée du sens étymologique. La traduction n'a tenu compte que du dernier en rendant anuguptam, III, 251, par « me couvrant de sa faveur »; c'est un synonyme de praechannam, I, 5800, « en secret », au moins dans ce passage. L'usage et la valeur des éléments concourent dans le composé apáyáti, III, 738, pour en déterminer le sens « il s'approche, il vient », et non pas « il s'en va, il s'éloigne » comme apayâti, III, 733; si ces deux verbes ont été confondus dans la traduction, c'est parce qu'on n'a pas compris la figure de langage par laquelle, dans le texte, Pradyumna se représente l'accueil et les propos qui l'attendent parmi les siens, s'il y retourne en vaincu. La valeur du préfixe pra qui donne même à la racine sthâ le sens de « partir », et non pas d'« arriver à la pensée de... » III, 632, n'a pas été mieux rendue dans prayâte, I, 175, par « s'avancer »; c'est encore « partir » qu'il fallait mettre. Dans prati+gam, quoi qn'en dise la note sur I, 6302, le préfixe ajoute l'idée de « dispersion » à celle d'éloignement; devant le cadavre de Vaka, les Râxasas s'éloignent pour retourner chacun à leur gîte habituel.

Les désinences ont été également confondues entre elles: le nominatif *mahâyaçâḥ*, I, 894 F. 890, avec le vocatif; *sa...tâm*, III, 1834, avec *sâ...tam;* le nom. *svakarma* avec l'instrumental, III, 1221-1222 (il semble de plus que l'abl. sing. *karmaṇaḥ* a été pris pour le pluriel *karmâṇi*) :

Ainsi *les œuvres, que l'homme exécute, sont le résultat du vol, du destin et de la nature;* il obtient le fruit de ces œuvres qui l'ont précédé.

Içvara, le créateur, dispose les choses pour tel ou tel motif par son énergie propre, et départ ici la récompense aux hommes, qui doivent la mériter par des actions précédentes.

Ainsi ce que la violence, le hasard, le naturel et l'action amènent pour l'homme, est le fruit des œuvres (d'une existence) antérieure.

Car le Créateur lui-même n'est que l'œuvre propre (à chacun); et c'est à l'aide de ces causes diverses que le Seigneur assigne et répartit ici-bas entre les hommes le fruit qu'ils ont mérité antérieurement.

l'accus. plur. *asutaḥ*, III, 33, avec le nom. pl. *asantaḥ;* l'instrumental masc. sing. du participe *rañjatâ*, III, 1831, avec

l'adjectif au nom. fém. sing. *râjatî;* l'instrum. pl. *patatribhiḥ*, I, 6574, de *patatrin* « ayant des ailes, flèche » avec je ne sais quel composé signifiant les « trois flèches de l'amour »; le génitif pluriel *dâçânâm*, I, 5875, de *dâça* « batelier » avec *daça* « dix »; *âvâyoh*, III, 507, gén. duel du pronom de la première personne, écrit *nâvâyoḥ* à cause de la négation *na* qui précède, avec *nâvoḥ*, de *nau* « vaisseau » :

La distinction, éminent Bharatide, est impossible entre *deux nacelles*.

Il n'est pas possible de saisir une différence entre nous deux.

le datif *mîḍhuṣe*, III, 1628, de *mîḍhvas*, racine *mih*, avec le locatif d'un nom propre écrit dans la traduction « Mithousha »; le vocatif *mahâbâho*, III, 621, suivi de *kva*, avec un nominatif à tous égards impossible; le vocatif fém. singul. *trilokage*, I, 3860, avec un locatif masc. sing.

Veuille bien jeter, aussitôt qu'ils seront nés, lui dirent ces Vasous, tes enfants au milieu des eaux, afin que notre dette soit promptement acquittée *dans ce monde, autour duquel marchent les deux autres.*

Les Vasus dirent : « Jette tes fils dans les eaux à mesure qu'ils naîtront, afin que notre salut ne se fasse pas attendre, ô toi qui coules dans les trois mondes (Gaṅgâ) ! »

(cf. XII, 962, *trilokapathagâ gaṅgâ* cité par le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg); enfin le locatif *randhre*, écrit *randhra*, I, 4573, à cause de *eṣâm* qui suit, n'est pas même rendu; il signifie au propre « fente, ouverture », et au figuré « le côté faible et sans défense, le défaut de la cuirasse », comme nous disons :

Les hommes lancent des flèches, dit l'antilope, sans s'inquiéter si les victimes sont ou non des ennemis : ne vante-t-on pas comme une prouesse la mort qui vient de leurs blessures ?

L'antilope dit : « On ne lance pas de flèches contre des ennemis qui ne sont pas sur leurs gardes; c'est à les frapper dans le temps de la lutte qu'on acquiert de la gloire. »

Parmi les noms de nombre, ici c'est l'ordinal à la fin du composé *âkyânapañcamân*, III, 1808 et 2247, qui est pris

deux fois pour le nom cardinal *panca* «les cinq Tantras» (le *Pancatantra* apparemment) au lieu de «les quatre Védas et les légendes qui forment le cinquième»; là c'est un nom de multiple, *tritayam*, I, 6163, «triple» qui est confondu avec un ordinal *tritîyam* en dépit d'une double différence dans l'orthographe et au détriment de la précision des idées.

La conjugaison ne laisse guère moins à désirer que la déclinaison. Ainsi au potentiel, *anuvarteran*, III, 609, 3ᵉ pers. plur. âtmanépade, est rendu comme la 1ʳᵉ pers. du sing. sans parler de la signification du mot, qui est méconnue ainsi que celle d'*apanîtena* :

J'eusse conduit ici une armée pour contraindre à le suivre ses ennemis déguisés sous le nom d'amis, et j'eusse immolé ces joueurs.

Et si ses amis de nom, (de fait) ses ennemis, qui siégeaient dans l'assemblée, avaient triché comme lui, j'aurais tué aussi ces joueurs.

Ailleurs la seconde pers. du plur. *upexadhvam*, III, 585-6, a été prise pour la troisième; c'est Draupadî qui parle :

Mes époux ne sont ni des fils, ni des parents, ni des frères, ni des pères, ni même toi, meurtrier de Madhou; *eux qui ont pu tranquillement me voir* en butte aux vexations d'hommes vils...

Non, je n'ai ni époux, ni fils, ni parents, ni frères, ni père, ni toi, meurtrier de Madhu! puisque vous êtes restés impassibles en me voyant outragée par des misérables....

La valeur du potentiel *anubhindyât*, II, 2488, est inexactement rendue par l'auxiliaire «pouvoir»; c'est «vouloir» ou quelque autre semblable qu'il faut ici :

Qui peut briser un pont (jeté sur un abîme)? *qui peut ranimer* pas son souffle un incendie éteint? *qui peut réveiller*, Bharatide, la colère assoupie dans le cœur des enfants de Prithâ?

Qui donc imaginerait de couper une digue après l'avoir élevée? de souffler sur un incendie éteint? ou de réveiller la colère assoupie dans le cœur des fils de Prithâ, ô noble Bharatide?

Tout cela «se peut», mais «ne se doit pas». L'impératif *jahi*, III, 880, appartient à la racine *han* «tuer» et non pas, comme le suppose la traduction, à la racine *ji* «vaincre».

Âkhyâta est un impératif et non pas un prétérit, *gantâ smi* un futur et non pas un parfait :

Les Anartains m'ont dit la vérité, *je suis venu* où il est.	Ô Anartas ! dites la vérité, j'irai où il est.

Le prétérit *ayajah*, III, 482, vient de *yaj* « sacrifier, honorer par des sacrifices », et non de *jan* « naître » :

Tu es, meurtrier de Madhou, la route suprême à la tête des dieux; *tu es né de la bonne fortune;* ta splendeur est immense, Krishna, dans les bosquets du Tchaitraratha.	Ô meurtrier de Madhu ! tu honoras par des sacrifices le Dieu suprême, principe de toutes choses, en faisant éclater ta puissance, ô Kṛṣṇa, dans la forêt Caitraratha.

Le parfait redoublé *ájuhâva* appartient, selon Westergaard, aux deux racines *hu* et *hve;* le traducteur n'a pensé qu'à la première, III, 2191 :

Le roi Bhîma *offrit aux gardiens du monde un sacrifice pour son* Svayamvara.	Le roi Bhîma convoqua les rois à un svayamvara.

On a pu déjà remarquer accessoirement deux erreurs commises sur les futurs *bhramçayişyâmi* et *gantâ ’smi* (ci-dessus p. 206 et 214); ailleurs *âdâsyate*, III, 915, est rendu par le présent.

Il y a tel absolutif *vijñâya*, II, 1384, de *vi* + *jñâ* qui est confondu avec un datif comme ci-dessus (p. 206) le radical *svâdhyâya* :

En lui nous honorons la gloire, l'héroïsme, la victoire, *nous rendons hommage à la science de distinction qu'il possède.*	C'est parce que nous avons reconnu sa gloire, son héroïsme et sa supériorité que nous lui rendons hommage.

Dans le çloka III, 2501, traduit ci-dessus (p. 209) l'erreur commise sur *hṛidyam* en a entraîné une autre sur l'absolutif *upagamya*. Là même où tel absolutif est matériellement reconnu, comme *samuddiçya*, I, 4573 (ci-dessus, p. 212),

sa valeur usuelle ne l'est pas; dans cette même phrase, en rapportant la négation *na* à *samuddiçya* au lieu de la rapporter à *vimucanti*, le traducteur paraît avoir oublié l'usage des écrivains sanscrits, lesquels en pareil cas emploient de préférence l'*a* privatif, comme on le voit dans *anivedya*, I, 735, F. 731; il est vrai que de ce dernier il a fait un impératif, doublement impossible à cause du préfixe et du suffixe, le guṇa de la racine indiquant un causal. La forme causale de l'absolutif *niveçya* a été prise ailleurs, I, 6100, pour le simple *niviçya* :

Ces paroles dites par le sage *entré dans la maison* du brahmane, le rishi Dwaipayana adressa les suivantes à l'aîné des Pandouides.

Ainsi parla le ṛiṣi Dvaipâyana, et après les avoir établis dans la demeure du brahmane, il dit à l'aîné des Pâṇḍavas.

Le participe futur passif *anveṣya* (*iti*), I, 718, F. 714, ne saurait être confondu avec l'absolutif du causal à cause du sandhi, encore moins avec celui du simple *anviṣya* à cause du guṇa; il l'a été cependant avec ce dernier :

« Irrité de cela nécessairement, il s'en est allé ». *Après qu'il* eut parlé de cette manière et *l'eut cherché longtemps*, il se rendit au bois avec ses disciples, et poussant un grand cri pour le faire venir...

« Sans doute il est fâché, et c'est pour cela qu'il ne revient pas depuis longtemps; il faut le chercher ». Il dit, et, marchant vers le bois avec ses disciples, il éleva la voix pour l'appeler...

J'ai déjà noté à un autre point de vue deux participes présents *râjatâ* et *vikramamâṇena* (p. 211 et 207) traités l'un comme un adjectif, l'autre comme un composé; cette dernière méprise est renouvelée sur le part. *râjamânau*, III, 1585, « qui avaient une fierté de rois », lisez : « brillant tous les deux ». Parmi les participes passés dont la forme ou le sens a échappé au traducteur, à *mîḍhuṣe* déjà cité (p. 212) il faut ajouter *âhûtâḥ* sur lequel a été commise une erreur opposée à celle que j'ai déjà remarquée sur *âjuhâva* (p. 214) : ce mot signifie ici « offert » et non pas « invité »; enfin la racine *yaj* au simple, confondue déjà avec *jan* (p. 214), l'est aï-

leurs, au passif du causal *yâjita*, I, 222, F. 227, avec *jâpita* de *ji*: « victorieux par son alliance avec les dieux », lisez: « assisté par les dieux dans son sacrifice ».

En fait de dérivés, on se rappelle peut-être que la traduction a rendu l'ablatif sing. *saurabheyât* comme un accus. pluriel (p. 207); c'est un nom patronymique formé de *surabhi* dont il est question III, 328 et suiv. En général il est à regretter que le traducteur ait abusé un peu de la transcription pour les noms patronymiques et les épithètes, disant presque partout avec le texte *vaikartana*, *âpageya*, *saindhava*, comme s'il n'écrivait que pour les doctes. Même observation sur le composé *caxurâtmâ* et les autres épithètes du soleil plus connues, qui sont énumérées I, 42. D'après la glose, le soleil est appelé *caxurâtmâ* « l'âme de la vision ou des yeux », parce qu'il éclaire, *prakâçakatvât;* je dois faire remarquer cependant que ce composé n'a pas été relevé par Böhtlingk. A l'égard des simples dérivés, il faut encore noter le féminin *bahurûpikâḥ*, I, 6077, rapporté à *garbhân* du 1er hémistiche, qui est masculin.

Les composés présentent plus de difficultés, et les rapports des termes entre eux ne se laissent pas toujours apercevoir du premier coup. Par exemple, *gotranâmâdi*, I, 410, est un dvandva et non un tatpuruṣa, ainsi qu'il résulte du contexte: de même pour le premier terme de *yuddhagândharva-sevî*, II, 143 (le sens adopté par Böhtlingk « Kriegstanz » se réfère à un autre passage). Parfois un bahuvrîhi, *pañcasaṁvatsarâḥ*, I, 4856, est enté sur un dvigu :

Nés à un an d'intervalle, ces fils de Pandou, les vertueux rejetons de Kourou *brillaient comme cinq années* (*faites hommes*).	A l'âge d'un an, les vertueux descendants de Kuru, fils de Pâṇḍu, ressemblaient à des enfants de cinq ans.

ou sur un tatpuruṣa *tvannetram* qui devient *tvannetrâḥ*, II, 2486. Gândhârî rappelle les conseils adressés à l'aveugle Dhṛitarâṣṭra par Vidura :

Que tes fils soient tes yeux; arrachés de toi, puisses-tu n'en jamais perdre la lumière!	Que tes fils voient par tes yeux! puissent-ils ne t'être jamais arrachés et perdus pour toi!

La traduction va directement contre la pensée de Vidura, on peut trouver que l'allusion et la menace sont cruelles dans la bouche d'un frère, mais l'avenir ne devait que trop répondre au passé. Il faut plus d'attention pour reconnaître un bahuvrîhi employé comme premier terme d'un autre composé, par exemple dans *airâvatajyeṣṭha-bhrâtṛibhyaḥ*, I, 801, F. 797, « les frères qui ont pour aîné Airâvata » et non pas « les frères aînés d'Airâvata ». On ne reconnaît pas davantage dans la traduction un certain nombre de composés karmadhâryas et tatpuruṣas : *aviçiṣṭa*, I, 6432, par exemple signifie « égal », *tulya*, et non pas « supérieur »; *sajanena*, II, 2470, et *sajane*, II, 2501, ont pour opposé *vijane* « dans la solitude »; c'est restreindre le sens des mots que de les rendre comme on ferait *sahajena*, *sahaje* par « avec sa famille, avec nos familles »; *satkṛitâm*, I, 169, ne signifie pas « vertueuse », mais « bien traitée », presque « bien dotée » cf. IV, 2323 et suiv. *sadbhâva*, I, 773, a dans l'usage le sens de « simplicité », les mots « bonne nature » n'ont d'une traduction fidèle que la littéralité. Le tatpuruṣa *puruṣârthaphalam*, I, 4477, renferme lui-même un tatpuruṣa dans sa première partie :

L'union que je goûtais dans cette gazelle, Indra des hommes, tu l'as rendue sans fruit *afin de produire... quoi?... le fruit d'un profit humain.*	Je m'unissais avec transport à cette gazelle, ô roi des rois! pour produire le fruit que souhaitent les hommes; tu as rendu cette (union) stérile.

Il s'agit de la procréation d'un fils, la glose dit : *Puruṣair maithunârthanîyam̃ phalam̃ putraḥ tam̃ kartum utpâdayitum.*

Il est une autre sorte de composés dans lesquels l'idée principale est énoncée au premier terme, tandis que le second exprime l'objet auquel on la compare; on y rencontre aussi parfois l'ordre inverse. Les exemples, très-fréquents chez les poëtes classiques, ne sont pas rares dans le *Mahâ-*

bhârata. Ainsi pour comparer à une ceinture, *dâman*, les trois plis horizontaux, *tribalî*, que la taille forme ou est censée former chez les femmes au-dessus du nombril, le poëte dit *tribalîdâma*, III, 1825:

Admirable *par sa guirlande dont la ceignaient les trois plis*, elle brillait infiniment par sa taille, et s'inclinait à chaque pas sous le poids de sa gorge tremblante.

Ses seins qui se relèvent en bondissant font plier à chaque pas sa taille d'une infinie beauté et rehaussée par trois plis pareils à une ceinture.

La citation suivante, I, 84-7, par la multitude des images qu'elle renferme, donnera une idée des ressources que ce procédé offrait à la poésie hindoue.

Ce poëme *avec les pinceaux trempés dans le collyre de la science* fait ouvrir les yeux du monde, qui marche aveuglé par les épaisses ténèbres de l'ignorance.

Telle que cette obscurité s'enfuit à la clarté des récits, abrégés ou développés, qui ont pour objet *l'affranchissement* de l'amour, des richesses et de la loi, *ainsi est*-elle chassée par le soleil du Bharata.

De même que les pléoménies des Pouranas enfantent les clairs-de-lune des Védas; *de même* il produit la lumière en dissipant *les (nuages) ennemis* de l'intelligence humaine.

Le séjour de l'embryon du monde est éclairé tout à fait, comme il sied, par la lampe de cette histoire, qui anéantit *les brouillards* des illusions.

Afin que le monde, aveuglé par les ténèbres de l'ignorance et livré à l'activité, ouvre les yeux par la vertu de la science comme sous les pinceaux du collyre,

Le Bhârata, pareil au soleil, dissipe l'obscurité qui enveloppait les hommes, par des récits développés ou abrégés, ayant pour objet le devoir, l'intérêt, l'amour et la délivrance;

Les antiques traditions, pareilles à la lune dans son plein, éclairent les nuits des Védas, et l'esprit de l'homme, pareil aux Kauravas, peut se guider à leur lumière.

Devant les Itihâsas qui font tomber le voile de l'ignorance, le monde entier s'éclaire comme une chambre à la lumière d'une lampe.

La glose rattache pour la construction les çlokas 84-6 d'après Pâṇini, 3, 3, 10. L'incertitude générale de la traduction, particulièrement pour les stances 84-6, tient à l'absence de lien entre les çlokas autant qu'à l'intelligence incomplète des composés de comparaison. J'ai déjà parlé de la variante

kauravâṇâm, au lieu de *kairavâṇâm*, qui est fournie par l'édition de Bombay (ci-dessus p. 209). On sait que les descendants de Kuru personnifient les méchants dans le *Mahâbhârata* comme les fils de Pâṇḍu y personnifient les bons; il y a une opposition semblable, d'après le *Sâhitya Darpaṇa* (p. 1), entre les deux principaux personnages du *Râmâyaṇa*.

Le défaut d'une construction satisfaisante dans les stances qui précèdent justifie quelques observations sur la manière dont les lois de la syntaxe ont été parfois négligées dans la traduction. J'ai déjà cité *bahurûpikâḥ* rapporté à un nom masculin (p. 216), et la confusion qui a fait prendre *sa*... *tâm*, I, 1834, pour *sâ*... *tam* (p. 211):

Ourvacî s'approcha de cette demeure pure et des plus radieuses: *elle venait trouver, l'âme pleine d'incertitude*, sire, *Dhanandjaya* pendant la nuit.	Tandis que Urvaçî s'avançait vers la demeure pure et ravissante du (héros), celui-ci, ô roi! vint à sa rencontre en tâtonnant dans l'obscurité.

Ailleurs je trouve un accusatif, *bahuçastraparichadân*, II, 2466, construit avec le nominatif *sarve*, il se rapporte à *rathân*. Le changement de sujet marqué par *sa ca*, I, 738, F. 734, n'a pas été mieux rendu. Au lieu de trois sujets *nakulaḥ*... *sahadevaç ca râjâ ca* suivis d'un verbe au pluriel, *cakruḥ*, II, 2465, la traduction n'en met que deux, faisant de *râjâ*, qui désigne Yudhiṣṭhira, une apposition à Sahadéva «le roi Sahadéva». Parmi les cas obliques, je trouve l'instrumental rendu comme un locatif, *jalamâtreṇa vartayan*, III, 2306:

Le roi digne d'honneur, mais non honoré, demeura ainsi trois nuits près de la ville, *habitant des lieux humides*.	C'est ainsi qu'aux portes mêmes de la ville ce prince privé des honneurs qu'il méritait demeura pendant trois jours et trois nuits, ne vivant que d'eau.

L'ablatif *çakrât sâxât* n'est pas mieux rendu I, 161:

Quand j'eus ouï dire que ce Dhanandjaya, *docte*, illustre, attaché à	Quand j'eus ouï dire que résidant au ciel l'illustre et véridique Dha-

la vérité, muni d'une arme divine, habitait vraiment le ciel *en présence de Çakra*, alors, etc.

nañjaya avait appris de Çakra lui-même à manier habilement un trait divin, alors, etc.

Le même cas est pris ailleurs, au pluriel, pour le datif: confusion que le sens ne permet pas, bien que la forme s'y prête, *dânavendrebhyaḥ*, I, 1159, F. 1150:

Quand il eut reçu l'aiguière, le dieu puissant, l'auguste Nârâyana, accompagné de Nara, *offrit l'ambroisie aux souverains des Dânavas.*

Prenant alors l'amṛita, le divin et puissant Viṣṇu, le maître souverain, accompagné de Nara, l'arracha aux chefs des Dânavas.

La valeur en est plus difficile à retrouver dans la traduction de l'hémistiche suivant, I, 6371:

tad apaçyam aham̃ bhrâtur asâmpratam anuvrajan:

Je vis cela, *car je suivais mon frère sans beaucoup de réflexions.*

Je vis cet (acte) inconvenant de la part de mon frère que je suivais.

Ou bien il est construit avec un mot quand il devrait l'être avec un autre, I, 6189:

Abandonnée par mon père, et ma mère, et mon frère, *ayant souffert un sort plus malheureux sans doute que le malheur même,* il faudra que je meure, moi qui n'avais pas mérité ce destin.

Abandonnée par mon père, par ma mère et par mon frère, jetée d'un malheur dans un malheur plus grand, il me faudra certainement mourir, moi qui méritais un autre sort.

Il y a tel locatif *tasminn adhyâsati gurav âsanam*, I, 858, F. 854, qui est rendu comme pourrait l'être *adhyâste:*

Il est assis dans cet auguste sacrifice sur le siége le plus haut et le plus honoré. *Ensuite* tu répondras aux demandes que t'adressera ce brahme, le plus vertueux de tous.

Quand le gourou sera assis sur le siége le plus honoré, tu répondras aux demandes que t'adressera le plus vertueux des brahmanes.

tataḥ traduit ici par « ensuite » est mis pour *tat* et sert d'antécédent à *yat.* On sait que l'emploi de ces deux pro-

noms opposés l'un à l'autre est un des tours les plus fréquents de la syntaxe : il fait ressortir et met en relief par la structure seule de la phrase l'opposition ou la convenance des idées elles-mêmes. Ainsi, III, 347 :

Ta Sainteté pense *qu'il y a de l'orgueil dans les* Kourouides : c'est aussi, (pieux) anachorète, ce que m'ont dit Drona, Bhishma et Vidoura lui-même.	Le parti que tu crois bon et avantageux aux Kurus, c'est celui-là même que me conseillaient aussi Vidura, ainsi que Bhîsma et Droṇa, ô muni !

ou bien encore, III, 2568-9 :

Quelle mauvaise action ai-je commise *pour qu'il me soit arrivé un océan d'hommes*, au milieu d'une forêt déserte ? Il fut détruit par ce troupeau d'éléphants, et c'est mon destin funeste qui a produit ce malheur.	Quel crime ai-je commis ? cette multitude d'hommes qui m'avaient rejointe dans la forêt déserte, Voilà qu'un troupeau d'éléphants l'a détruite : la faute en est à mon destin funeste.

Pour n'avoir pas compris ce tour, la traduction altère ailleurs le sens des mots, I, 70 ; le premier hémistiche termine une longue énumération :

... L'essence qui est répandue partout *et se communique à tout* : enfin il n'existe pas sur la terre un écrivain qui ait déjà traité ces matières.	... L'essence répandue partout y est aussi expliquée. Mais il n'y a personne sur la terre pour écrire (ce poëme).

Parfois la proposition incidente formée avec *yat* marque mieux qu'un simple adjectif le contraste de deux idées, III, 998 :

J'ai vu *cette couche, qui fut jadis la tienne*, et je te plains, Seigneur, accoutumé au plaisir et qui n'as point mérité la douleur.	En voyant cette couche et celle qui fut jadis la tienne, je te plains, Seigneur, toi, etc.

yac ca tava pûrvam âsît. Ce même pronom, quand il est redoublé, a le même sens que le latin *quisquis*, qui est formé de la même manière, I, 6056 :

Il n'existe rien à blâmer dans aucun de ceux qui soutiennent la marche du devoir.

Dès qu'une chose sert à l'accomplissement du devoir, elle n'a rien de blâmable.

Pareille répétition de *kvacit*, I, 5794, « çà et là » est inexactement rendue par « n'importe où ». Le relatif et le pronom de la 3ᵉ personne, quand ils sont rapprochés l'un de l'autre et déclinés ensemble, forment un idiotisme qui semble avoir échappé au traducteur, I, 6054; c'est Hiḍimbâ qui parle ;

L'homme *qui obéit librement au devoir ne doit-il pas accomplir dans toute son étendue ce devoir, qui soutiendra sa vie* dans la traversée des infortunes ?

Dans la traversée de l'infortune, qu'on sauve sa vie par tous les moyens ; ils sont tous bons pour qui obéit à cette loi.

Même observation sur la locution adverbiale *yadâ tadâ* qui n'a pas été mieux rendue st. I, 6373-4, où elle est enclavée dans la tournure *yaḥ*... *tam*... et expliquée par *punaḥ punaḥ* qui y correspond dans la seconde partie de la phrase :

Au temps même, où, lisant le recueil (des saintes écritures), il habitait sous le toit de son gourou, il ne craignait pas de manger une aumône rejetée des autres, tout en dissertant maintes et maintes fois sur la vertu des choses mangées J'entrevois avec les yeux de la conjecture que mon frère sent (de nouveau) le besoin d'un fruit dans ce moment.

Mon frère qui mangeait toujours autrefois les restes de l'aumône laissés par d'autres, alors qu'il étudiait les textes saints dans la demeure de son gourou,

et qui louait la qualité des aliments sans jamais témoigner de répugnance, je vois par les yeux du raisonnement qu'aujourd'hui il désire un fruit.

Autant que la relation et l'agencement des pronoms, les particules indiquent la charpente de la phrase, en dessinent les membres, ou en accentuent les idées. Qui les néglige s'expose à mettre le trouble et la confusion là où règnent l'ordre et l'harmonie. C'est ainsi qu'il est arrivé à la traduction tantôt de confondre des personnages distincts, I, 5794, tantôt d'en mettre deux où le texte n'en met qu'un seul, III, 477; tantôt de faire dire au texte tout autre chose que ce qu'il dit, en confondant *eva* avec *yadyapi*, I, 67 :

La naissance appelée divine et humaine, *quoique égale* par la cause.	La renaissance appelée divine et humaine, (et) conforme à une cause précise.

La particule *iti* fait parfois pendant pour le sens, avec le mot sur lequel elle tombe, à la proposition incidente ou ablative qui lui est opposée, III, 122 :

kartavyam iti yat kâryaṁ nâbhimânât samâcaret.

(Les hommes) se disaient *à l'égard de ces lignes :* « Il faut les suivre ! » et orgueil n'était pas le stimulant des choses qu'on avait à faire.	On doit accomplir ce qu'on a à faire parce qu'il faut le faire et non par un sentiment personnel.

Elle ne sert le plus souvent qu'à indiquer la fin d'un discours inséré dans un autre discours ou dans un récit, et que nous marquons en français par des guillemets. La seule difficulté est de reconnaître à qui ces discours sont attribués. Ici ce sont les Pâṇḍavas que Duḥçâsana fait parler, II, 2521 :

« Il n'existe pas de tels hommes dans tous les mondes; *ils atteignent, dit-on, au sommet de l'intelligence.* » (Eh bien !) ils apprendront à se connaître dans cette catastrophe; ils sauront qu'ils sont des (arbres) stériles et à peu près des eunuques.	Les Pâṇḍavas, pleins d'eux-mêmes, répètent sans cesse «: Il n'est point dans les mondes d'hommes pareils à nous» ; ils vont apprendre à se connaître ici-bas aujourd'hui même, eux qui au contraire n'ont pas plus de valeur que le sésame stérile.

Là c'est le narrateur qui rapporte ses propres réflexions, III, 874-5 :

Quand j'eus entendu ce langage de mon cocher et d'autres semblables paroles : « *Agis donc ainsi, lui dis-je* », *et quand j'eus connu sa pensée*, j'appliquai la mienne à la guerre.	En entendant ces paroles de mon cocher, je me dis en moi-même; « C'est vrai! » et je ne songeai plus qu'à combattre.

Pareille méprise est répétée III, 2112. La difficulté est plus grande quand il faut suppléer cette particule *iti*, par exemple II, 2487, où Gândhârî rappelle à Dhṛitarâṣṭra les conseils que lui avait adressés Vidura à la naissance de Duryodhana, et continue ensuite en son propre nom :

Ainsi ton amour paternel, sache-le bien, *n'aura pas changé le fruit obtenu dans tes fils en la ruine de ta famille.*

Tu ne l'as pas fait, ô roi, chef des hommes! par affection pour ton fils; sache que le fruit obtenu par cette (conduite), c'est la ruine de ta famille.

Ailleurs elle a été suppléée sans raison, III, 2425 :

Moi, Damayantî, esseulée dans ces grands bois, *je te dis, grand roi! « Pourquoi ne me réponds-tu pas? »*

Grand roi! c'est moi, (ta) fidèle Damayantî, qui t'appelle, esseulée dans ce grand bois; pourquoi ne me réponds-tu pas?

Certains adjectifs composés forment des idiotismes assez fréquents. Dans *prîtipûrva,* II, 4, par exemple, le second terme donne au composé entier la valeur d'un adjectif « aimable, agréable » et non pas « chose qui précède l'affection, » ainsi que le prouvent, stance 10, les mots *priyaṁ kartum* dans la réponse à la question ou à la prière de la stance 4. *Bhûtapûrvâḥ,* I, 6130, rendu par « tes aïeux » signifie « ils ont cessé d'être » et fait penser au latin « fuerunt ». Avec ce même mot *pûrva* qui exprime par lui-même un rapport d'antériorité et par conséquent une comparaison, on trouve pour attribut un adjectif au positif dans le sens du comparatif; *pûrvas tatra guruḥ smṛitaḥ,* III, 75 :

L'un et l'autre sont deux sentiments bas, *s'il faut rappeler ici un antique gourou.*

Ils sont tous les deux contraires au salut, (mais) le premier des deux est réputé plus funeste.

La comparaison, non plus entre deux termes, mais entre deux propositions, s'exprime par différents tours; j'en trouve deux réunis dans une même stance, où la traduction n'a rendu que le premier, III, 95 :

Être sans désir vaut mieux que désirer les richesses, fût-ce pour les employer même au devoir : *ce n'est pas en lavant de la boue que les hommes peuvent arriver au salut.*

Mieux vaut ne pas désirer la richesse que la désirer en vue du devoir, de même qu'il vaut mieux ne pas toucher à la boue que d'avoir à se laver.

praxâlanâd dhi pańkasya çreyo na sparçanam̃ nriṇâm. Cette dernière tournure est la plus ordinaire; il arrive à la traduction de la rendre sans pour cela comprendre la pensée, I, 6227:

Périr *sous les coups de l'anthropophage* vaut mieux pour moi que mourir de ma main ou causer la mort d'un brahme.

Entre le brahmanicide et le suicide, mieux vaut le suicide pour moi.

D'autres faux sens sont dus à une construction vicieuse de l'absolutif. Les lecteurs du *Pańcatantra* n'ignorent pas qu'avec les verbes passifs c'est presque toujours au sujet réel, c'est-à-dire à l'instrumental, qu'il se rapporte, et non au nominatif, I, 5513:

C'est ainsi que Droupada fut sauvé par l'anachorète qu'il avait méprisé.

C'est ainsi que Drona sauva Drupada après l'avoir humilié.

droṇena caivam̃ drupadaḥ paribhûyâtha pâlitaḥ. L'interprétation de M. Fauche est historiquement vraie; mais l'autre ne l'est pas moins, et de plus elle est conforme à la grammaire. Même observation sur *tapasvibhir upetya pratyarçitaḥ*, III, 942, où l'alternative n'est pas admissible:

Ce roi magnanime, au saint caractère, *s'approcha d'eux comme un père*, et recevant, en échange des siens, les hommages de ces pénitents adonnés au devoir, il vint s'asseoir au pied d'un grand arbre chargé de fleurs.

Après que les ascètes voués au devoir se furent approchés et qu'ils eurent honoré ce roi vertueux et magnanime comme leur propre père, il s'assit au pied d'un grand arbre chargé de fleurs.

Parfois les erreurs commises dans la construction de la phrase sont telles qu'il faut renoncer à s'en rendre compte. Ainsi I, 1142, F. 1133:

Fais, Vishnou, *que la force d'eux soit égale à celle que possède ici ta majesté.*

Donne-leur la force, ô Visnu! tu es ici le refuge suprême.

vidhatsvaiṣâṁ balaṁ viṣṇo bhavân atra parâyaṇam. Dans plus d'un passage on finit par s'expliquer la méprise. Ici c'est l'omission du premier terme dans le composé *râjarṣîṇâm*, III, 517, qui a bouleversé l'ordonnance de la phrase et dénaturé la pensée :

Tu es le chemin où marchent *les rishis* doués de toutes les vertus, qui ne reculent jamais *dans les combats des gens de bien.*	Tu es la voie des ṛṣis royaux, riches en mérites, ne reculant pas dans les combats et remplissant tous leurs devoirs.

Là, III, 119, c'est *gatim* qu'il fallait suppléer :

Telle est donc la voie *où entrent les doctes et les ignorants. Écoute-moi.*	Telle est la voie des insensés; apprends aussi de moi (quelle est celle) des sages.

Ce mot *gatim* a porté malheur à la traduction; il y a tel passage I, 6164, où elle l'a suppléé à tort avec *saputrâṇâm* :

La félicité la plus haute des femmes, ont dit les sages, *c'est en premier lieu de suivre la voie supérieure de leurs époux; ensuite*, brahme, *celle de leurs fils.*	Le bonheur le plus grand pour les femmes, ô brahmane! c'est de mourir avant leur mari quand elles ont un fils; ainsi le décident ceux qui connaissent le devoir.

Ailleurs c'est une phrase surchargée de cas dont les vrais rapports ont été méconnus, I, 175 :

Quand j'eus ouï dire que *Vâsudéva s'était avancé vers Prithâ et qu'il avait consolé*, lui, Kéçava! cette femme qui se tenait désolée, sans cortége devant son char, alors, etc.	Quand j'eus ouï dire que, après le départ de Vâsudéva, Pṛithâ debout devant le char du (héros), seule et malheureuse, avait été consolée par Kéçava, alors, etc.

Allusion évidente à une apparition miraculeuse de Kṛiṣṇa, postérieure à son départ. Tantôt la traduction oublie que c'est Kṛiṣṇa qui fait le récit, et à la suite d'un discours de son ennemi Çâlva, roi de Saubha, rapporté par Kṛiṣṇa, elle attribue à ce dernier ce qu'il raconte de Çâlva, III, 624. « Je ne m'en irai pas, disait Çâlva, que je n'aie tué le meurtrier de Kaṁsa et de Kéçi :

Où est-il? où est-il? répétait Çâlva. Le roi de Saoubha *doit-il courir çà et là, quand* (*Mâdhava*) *désire engager un combat avec moi?* »	Où est-il? où est-il? » et ce disant à plusieurs reprises, le roi de Saubha courait çà et là, impatient de se mesurer avec moi dans un combat.

Tantôt c'est l'accusatif *yajñam*, régi par *yâtaḥ*, qui est construit avec *nahi çakyosyam marṣitum* au lieu du nominatif *bhârah* de l'hémistiche précédent, III, 740, rappelé par le pronom *ayam* :

Maintenant que Hari, le meurtrier de Madhou, *est venu déposer* entre mes mains cette charge, *je ne puis endurer le sacrifice du lion des Bharatides.*	Le meurtrier de Madhu, Hari, s'en est allé au sacrifice du prince des Bharatides, m'imposant une charge que je ne puis supporter.

On rencontre parfois des non-sens ou des impossibilités évidentes, III, 912. Les amis de Yudhiṣṭhira lui disent : « Honte à Duryodhana, au fils de Subala, à Karṇa,

Les scélérats, qui ont agi de cette manière à ton égard, ô prince vertueux et sans cesse dans le devoir, *ne désirent que l'infortune.*	Ces méchants qui poursuivent ainsi ta ruine, ô prince vertueux et toujours dévoué au devoir ! »

Ce n'est pas seulement entre les mots, c'est entre les phrases, entre le récit et le discours, qu'il y a confusion I, 4231-3 :

A cette légende du grand rishi, Bhishma, portant ses mains jointes au front, Bhishma *qui estime l'association de ces trois choses* : l'intérêt, l'amour et le devoir; l'intérêt comme lié à l'intérêt, le devoir comme lié au devoir, et l'amour comme lié à l'amour, mais chacun à part comme ennemi des autres, le prince sage et ferme, appliquant sa pensée, *eut bientôt arrêté une résolution qu'il fit connaître en ces termes :* « Ce qu'a dit ta majesté est conforme au devoir; c'est une chose utile à notre maison; ce moyen de salut me plaît beaucoup. »	Au récit du grand ṛiṣi, Bhîṣma dit en portant les mains à son front: « Le sage est celui qui a devant les yeux ces trois (choses): l'intérêt, l'amour et le devoir; l'intérêt et les suites de l'intérêt; le devoir et les suites du devoir; l'amour et les suites de l'amour, et leur opposition mutuelle; et qui, ferme dans ses pensées, ne se décide qu'après un mûr examen. Cet avis est conforme au devoir et utile à notre famille, j'approuve le sage conseil que vous avez donné. »

Les deux stances suivantes, I, 5609-5610, forment comme le commentaire de celles-ci; elles n'ont pas été mieux rendues dans la traduction :

Il y a dans les trois buts de la vie humaine *une opposition trijumelle et trois parties d'un même faisceau : réunies, sachez-le, elles sont une chose excellente; mais évitez la tyrannie de l'une aux dépens des autres.*

L'homme qui suit le devoir, *sent lui-même sa tyrannie; il est entraîné par lui sur les deux autres points : l'argent est un tyran pour celui que l'avarice aveugle; l'amour en est un autre pour celui qui donne à cette passion trop d'empire sur lui-même.*

Dans le triple but de la vie, triples sont les tourments, ainsi que les conséquences; il faut savoir reconnaître les conséquences qui sont bonnes, et éviter les tourments.

L'homme qui pratique le devoir est tourmenté par les deux autres objets qui y font obstacle; de même pour l'homme cupide (qui poursuit) l'intérêt; et pour l'homme dissipé (qui poursuit) le plaisir.

Pour suivre le devoir ou obéir aux prescriptions de la loi, il faut dans l'occasion s'imposer des sacrifices d'argent contraires à l'intérêt, et renoncer au plaisir, afin d'observer les prescriptions relatives à la chasteté : *arthakâmâbhyâm̃ dhanavyayabrahmacaryopaxiptâbhyâm̃ pîḍâ cittavaikalyam.* L'explication est analogue pour *artham* et pour *kâmam,* car c'est ainsi que j'ai lu avec l'édition de Bombay, au lieu du génitif donné par l'édition de Calcutta.

Trop souvent une simple inadvertance chez les éditeurs de Calcutta dans la disposition et la coupure des çlokas donne lieu, dans la traduction, à toute une série de contresens. Par exemple les lignes marquées 5103 et 5104 dans l'*Adi Parva* contiennent trois stances au lieu de deux; la traduction coupe la phrase au milieu de la seconde, à la fin de la ligne 5103; le sens et la mesure veulent que cet hémistiche soit réuni au premier de la ligne 5104 :

...Il vit l'*Apsâra* Ghritâtchî qui s'y baignait *elle-même à ses yeux.*

Douée de jeunesse et de beauté, nonchalante d'ivresse et fière de l'ivresse (qu'elle inspirait), *sa robe*

Le ṛiṣi vit Ghṛitâcî qui se baignait sous les yeux des Apsaras, brillante de jeunesse et de beauté, tour à tour pétulante et nonchalante dans sa joie.

était retournée à l'envers, sur le rivage du fleuve; l'anachorète put donc la voir nue *avant qu'elle eut remis sa robe à l'endroit*, et s'éprit d'amour.

Sa robe flottait au vent sur le bord de la rivière; le ṛiṣi, la voyant nue, s'éprit d'amour pour elle.

C'est apparemment dans le composé *vyupakṛiṣṭâmbarâm* que le traducteur a cru voir ce trait bien connu d'une chanson populaire. Les souvenirs classiques ne soulèvent pas les mêmes objections, mais, reproduits trop fidèlement, ils peuvent faire croire à une identité de tour qui n'existe pas dans le texte, I, 240, F. 245 :

kâlamûlam idam̃ sarvam̃ bhâvâbhâvau sukhâsukhe.

Être ou ne pas être, jouir ou souffrir: c'est temps qui est la racine de tout cela.

Le temps est la racine de toutes choses, de l'être et du non-être, du plaisir et de la douleur.

Par contre il y a tel passage où le texte fait penser au mot célèbre d'Eschyle sur Homère; la traduction ne paraît pas s'en douter, I, 308, F. 307 :

La foule des poëtes *courtise*, en vérité! ce grand Bhârata, comme les *pieux serviteurs qui aspirent à ses faveurs font la cour au vénérable Indra.*

Oui, les poëtes vivent aux dépens du (Mahâ) Bhârata, comme d'ambitieux serviteurs aux dépens d'un noble maître.

Sans qu'il y ait trois çlokas, comme nous venons de le voir, dans deux lignes consécutives, on trouve dans l'édition de Calcutta des pages entières où le premier hémistiche est écrit à une ligne et le second à la suivante. La traduction a rarement évité le piége tendu involontairement à la perspicacité du lecteur. C'est ainsi que III, 368 elle attribue à Bhîma ce qui est dit d'un râxasa « immobile comme une montagne et barrant le chemin »; ou III, 374, à Duryodhana le mouvement fait par son père Dhṛitarâṣṭra en signe de douleur, tandis que lui-même détourne la tête, impassible et silencieux. L'erreur se prolonge quelquefois pendant quatre stances de suite, III, 417-420; Kirmira se félicite de l'arrivée de Bhîma :

...Mais le voici arrivé, cet insensé, dans ma forêt inextricable.

Dans le temps de nos excursions, à l'heure de minuit, ce moment (*où nous sommes*) *égaux* (*à nous-mêmes*), j'abattrai soudain *son inimitié qui aurait dû mourir* il y a longtemps.

Je rassasierai Vakra de son sang répandu à torrents, et j'acquitterai ma dette à mon frère et à mon ami.

Après que j'aurai tué cet ennemi des Rakshasas, je jouirai d'une paix suprême, *si Bhimasena commence par s'acquitter à l'égard de Vaka.*

Je le dévorerai sous tes yeux aujourd'hui, Yudhisthira, car je vais, etc.

Le voici arrivé, l'insensé! au sein de cette forêt profonde qui est à moi, dans un moment propice pour nous, au milieu de la nuit qui nous est favorable.

Je vais abattre aujourd'hui sa vigueur depuis longtemps amassée, et rassasier Vaka de son sang répandu à flots.

Tout en m'acquittant aujourd'hui de ma dette envers mon frère et mon ami, je m'assurerai un calme suprême par la mort de cet ennemi des Râxasas.

Si jadis Bhîmaséna a échappé à Vaka, moi, je le mangerai aujourd'hui sous tes yeux, ô Yudhisṭhira!

Le défaut de suite n'est peut-être pas très-sensible ici, parce que l'ordre des hémistiches est respecté dans la traduction. La pensée y devient tout à fait inintelligible, quand il est changé, III, 833 et suiv.

Et ces mots bien désagréables *pour Dvârakâ et mon bisaïeul*, à peine entendus, héros, je blâmai dans mon âme Sâtyaki, Baladéva même et l'héroïque Pradyoumna. Est-ce que Baladéva aux longs bras, le meurtrier des ennemis, ne vit plus, me dis-je, *lui qui veille à la conservation* (*de cette ville*) *et qui marche à la ruine de Saaubha?*

Je blâmai dans mon cœur, ô héros! Sâtyaki, Baladéva et le vaillant Pradyumna, en entendant ces bien tristes paroles.

Car je leur avais confié la garde de Dvârakâ et de mon père, en partant pour abattre Saubha.

Est-ce que le destructeur des ennemis, Baladêva aux bras vigoureux, n'est plus vivant?...

Il semble qu'il eût suffi par endroits, pour éviter certaines erreurs, de consulter plus attentivement le dictionnaire de Wilson. Le traducteur y aurait trouvé le vrai sens de *sañçaptaka*, écrit *sañsaptuka* par les éditeurs de Calcutta, I, 187. Au mot *maṇḍûka*, avant le sens de «fleur», Wilson donne avec raison celui de «grenouille» qui est bien plus fréquent; pourquoi les Indiens ne compareraient-ils pas les yeux saillants de la vache à ceux de la grenouille, I, 6661, quand les

Grecs comparent les yeux de Minerve à ceux de la vache? *Tara* signifie «arbre», mais nulle part *taraṇa* ne signifie «écorce», pas plus que *raxaṇa* ne signifie «mort», I, 239; *punarbhava*, I, 251 F. 256, «résurrection» (lisez «renaissance»); *purâṇarṣi* «le rishi des Pourânas», I, 1024, F. 1021, (lisez: «l'antique ṛiṣi» Astîka); ou *patuga* «fleur», bien qu'il n'ait rien de choquant dans le contexte «arbres aux cimes revêtues de fleurs» (lisez: «couvertes d'oiseaux»). Il est plus difficile de s'expliquer par le contexte le sens donné à *utsriṣṭa*, I, 6083; il s'agit de Ghaṭotkaca:

Évité par le magnanime Maghavat à cause de sa force, *il se présenta* comme un digne adversaire à Karna d'une vigueur incomparable.	Car il fut créé par le magnanime Maghavat (pour être) à cause de sa force le rival, dans les combats, de Karṇa à la vigueur irrésistible.

Au livre II, st. 204, les mots *pâdabhâgais tribhiḥ* sont rendus d'une manière encore plus inattendue:

Ta dépense *en valets et en femmes* est-elle payée avec la moitié ou seulement le quart de ton revenu?	Ta dépense est-elle couverte par la moitié, le quart ou les trois quarts de ton revenu?

Quelques stances plus loin, 223, *vṛiddhasevâ* signifie «respect pour les vieillards,» et non pas «grands actes de piété.» C'est parler sanscrit avec des mots français que de traduire ailleurs, III, 1821, *rajanîmukha* par la «bouche de la nuit;» *mukha* signifie accessoirement «prélude, commencement,» et Wilson a bien rendu notre composé par «evening, beginning of the night.»

Là où Wilson est insuffisant, le dictionnaire de Saint-Pétersbourg avait déjà donné la valeur des mots dans plus d'un passage où ils n'ont pas été compris. Nous avons déjà rencontré ci-dessus (p. 218) *garbhagṛiha*, I, 87, rendu par «séjour de l'embryon», il signifie «chambre à coucher»; de même *paramam*, 853, F. 849, signifie «très-bien!» et non pas «d'abord»; *açrakaṇṭhî*, 155, «dont la voix est étouffée par les larmes» et non pas «baignant de larmes son cou»,

image qui présente une impossibilité matérielle; *ganita*, 293, «calcul» et non pas «justesse»; il est question d'une opération d'arithmétique; *chandakâriṇaḥ*, «soumis à.....» et non pas «ceux dont rien n'arrête la marche»; *abhisandhâya*, 6389 «faire un pacte en vue de.....» et non pas «conquérir». Au livre II, on a peine à s'expliquer comment *arthakṛicchreṣu*, 169, est devenu «le comble du bonheur», c'est tout le contraire qu'il faut dire; *arthipratyarthinaḥ*, 225, est tout à fait inintelligible dans la traduction:

Ne vois-tu pas, roi puissant, que l'avarice ou la démence, ou l'orgueil *ne donne aucunement des amis?* On n'obtient de ces défauts que des ennemis.

Ne vois-tu pas que c'est à cause de ta cupidité, de ta folie ou de ton orgueil, que jamais accusateurs ni accusés ne s'adressent à toi?

La valeur de *prâya* à la fin d'un composé n'a pas été mieux comprise, 166:

Ou (tes ministres), au contraire, ne savent-ils pas que toutes les affaires, quand on les multiplie à l'excès, ne peuvent arriver au but?

Prince! ne connaît-on de tes actes que ceux qui sont accomplis ou presque accomplis, et jamais ceux qui ne le sont pas?

Çalabha, 750, traduit par «sauterelle» doit l'être par «papillon» cf. passim les *Indische Sprüche* publiés et traduits par Böhtlingk. Le sens de *itara* est toujours relatif; il signifie «mal» st. 2485, parce que *çreyas* auquel il est opposé signifie «bien», comme l'indique la seconde partie du çloka:

Les Çâstras n'instruisent pas l'insensé *pour le bonheur, ni de cette vie, ni de l'autre monde.* L'homme, de qui sa nature condamne l'esprit à rester dans l'enfance, ne parvient jamais à *la vieillesse de l'esprit.*

L'Écriture ne forme l'insensé ni au bien ni au mal; jamais l'homme de faible intelligence ne parvient à la maturité.

De même, plus haut, I, 6656, l'épithète *vanyena*, en latin «silvestris», indiquait pour *haviṣâ* le français «offrande» et non pas «beurre.»

A défaut des dictionnaires et de l'induction, on a la glose.

Elle explique très-bien, par exemple, *saṁvidum kṛitvâ*, II, 45, qui n'a pas été compris : ce n'est pas « obéir à un accord, » mais « faire une promesse », *punar eṣyâmîti niçcayaṁ kṛitvâ*. Entre *purâkalpa*, où la traduction a cru qu'il était question des « kalpas » et *viçeṣa*, la glose établit une distinction que les dictionnaires n'ont pas relevée : le premier désigne une légende « où figurent plusieurs acteurs »; dans les légendes *viçesa*, « il n'y en a qu'un » : *purâkalpaḥ bahukartṛikam anvâkhyânaṁ devâsurâḥ saṁyattâ âsann ity âdikaṁ viçeṣaḥ ekakartṛikam anvâkhyânaṁ parikṛityâkhyaṁ hariçcandro ha vaidhasa aixvâko râjâputra âsety âdi*. Il y avait nécessité évidente de la consulter au moins sur le mot *vîṭâ*, I, 5150, que le traducteur n'a trouvé dans aucun dictionnaire (note du tome Ier, p. 547); il s'est décidé, d'après le contexte, dit-il, à le traduire par « anneau à sceller ». Le commentaire l'entend autrement : c'est un morceau de bois de la forme d'un grain d'orge et large comme l'ouverture de l'angle formé par le pouce et l'index; les jeunes gens le lancent avec un bâton de la longueur de l'avant-bras; suivant quelques-uns, c'est une balle de fer : *yavâkârena prâdeçamâtrakâṣṭhena yat hastamâtradaṇḍena kumarâḥ praxipanti lohagulikayety anye;* c'est donc un « palet » ou « une balle », ce n'est pas un « sceau ». Même observation sur « ces armures solides » dont parle la traduction en termes beaucoup trop vagues, I, 1158, F. 1149; il s'agit d'« armes offensives et défensives », *âvaraṇamukhyâni kavacâgryâṇi praharâṇi âyudhâni*.

Au livre III, *annam âhṛitya*, 57, signifie « chercher pour soi, se procurer des aliments », et non pas « en offrir aux dieux »; *bhinnabherî*, 447, « tambour crevé » et non pas « double; » *bhûtabhâvana*, 513, « toi qui es le salut des êtres » et non pas « le palais des êtres »; *pramâṇakoṭyâm*, 542, « dans la plus grande sécurité » et non pas « le sommet du promontoire »; *abhipanna*, 676, « étant accouru à son secours » et non pas « sur lequel il courait »; *bahu man*, 747 :

Ma vie ne sera pas longue, je pense, fils du cocher, etc.	Fils du Sûta ! la vie n'a plus de prix à mes yeux, si, etc.

Pareillement, 762, *vâṇa* signifie « flèche » et non pas « main ; » *upasavyataḥ*, « de gauche à droite » et non pas « sur la gauche ; » *paryupâsitṛi*, 923, « qui honore » et non pas « qui peut consulter »; *gadya*, 966, « passage en prose » par opposition aux stances védiques, n'est pas opposé à *uccâryamâṇânâm*, qui s'y rapporte au contraire ; *aṅkuçagraha*, 978, désigne un « cornac » et non pas un « éléphant conducteur », il ne s'agit dans la comparaison que d'un seul éléphant aux prises avec un ennemi, *kañjurasyeva saṅgrâme ; sârvakâmikam annam*, 1003, signifie « nourriture à souhait, telle qu'on peut la désirer » et non pas « suivant toutes les saisons »; *avajñâya*, 1037, « mépriser » et non pas « démêler ou discerner »; *codyamâna*, 1113, « excité, exhorté » et non pas « appuyé de... ou s'animant soi-même, » car on ne peut dire comment la traduction a entendu ce mot :

Appuyé de ces hommes, le roi (Dhritarâshtra), *de qui les aspirations se portent sans cesse* vers le calme de l'âme, me rendra, je pense, mon royaume, *si mon esprit ne succombe pas à la cupidité.*	Le roi, exhorté par eux à la paix, me rendra nécessairement le royaume : telle est ma pensée ; sinon, sa cupidité le perdra.

Caṭacaṭâ, 1607, est un mot imitatif, il n'a pas le sens précis que lui donne la traduction « bruit très-épouvantable de chairs broyées et d'os rompus ». Les « talons » n'ont guère besoin d'être cachés artificiellement, mais la « cheville » peut l'être, c'est le vrai sens de *gulpha*, 1828. *Tridaça*, 1297 et passim, a été également expliqué par Böhtlingk ; il n'y a pas de raison pour le transcrire purement et simplement, encore moins pour le rendre par « treize. » Enfin *nâhuṣa* est un patronymique, la vṛiddhi l'indique de reste : « Yayâti fils de Nahuṣa » et non pas : « Nahousha fils de Yayâti », cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, 596, 2ᵉ édition.

Dans beaucoup de cas, la traduction en se contredisant elle-même permet au lecteur de la rectifier. Ainsi *lekhaka*, I, 70, d'abord rendu par « écrivain » ou auteur, l'est un peu

plus bas, 78, par « secrétaire » ou copiste. *Prasannavadanâh*, 5712, doit s'expliquer par son opposé *dînaḥ* qui a été compris trois lignes plus haut :

A ces mots du fils de Pandou, tous les Kourouides *ayant purifié leurs bouches* ...	A ces mots du fils de Pâṇḍu, tous les Kauravas, la joie sur le visage...

La stance 5800 peut prêter à deux sens, mais 5803-4, même dans la traduction, ne permettent pas d'hésiter sur celui qu'il faut choisir :

« *Justifie notre confiance* et procure leur salut aux Pandouides », m'a dit en confidence Vidoura, que ferai-je donc pour vous?	Vidura m'a dit en secret : « Sauve les Pâṇḍavas en leur inspirant de la confiance » ; que dois-je faire pour vous?

Le doute n'est pas possible sur 5927, même sans tenir compte de l'accusatif *çâlavṛixam*, si on compare cette stance avec 5940 :

Hidimba *descendit d'une shorée, arbre* qui n'était pas éloigné de ce bois, et *s'approcha d'eux*.	Non loin de cette forêt, Hiḍimba alla s'établir sur un arbre çâla.

Quand le roi Janamejaya répond « Vénérable! il en sera ainsi », 679-80, F. 675-6, il indique bien que c'est de lui et non pas de Çiva que dépend l'accomplissement du vœu fait par le brahmane :

Mais il est un vœu qu'il a formé dans le secret de sa prière, *c'est que le grand Dieu lui accorde toute chose*, que tout brahmane lui demandera.	Mais il a fait un vœu en secret, c'est de donner tout ce qui lui sera demandé par un brahmane. Si tu as une telle puissance, emmène-le.

On est obligé parfois de regarder de plus près encore au contexte, surtout dans une discussion entre deux personnes, pour ne pas prêter à l'une des arguments invoqués par l'autre, 6129-30 :

A mes sollicitations renouvelées plus d'une fois, tu as répondu, insensée : «Je suis née ici, j'ai vieilli ici, et mon père également.	« C'est ici que je suis née et que j'ai grandi ainsi que mon père », me disais-tu, femme aveugle ! toutes les fois que je t'en priais.
C'est d'ici *après un long séjour* que sont allés au paradis ton vieux père, et ta mère, et tes parents, et tes *aïeux : quel besoin d'habiter ailleurs ?* »	Ton vieux père est mort, et aussi ta mère, depuis longtemps ; tes parents ne sont plus. Quel plaisir trouves-tu à demeurer ici ?

Au livre III, 390, je trouve *praviç* « entrer » traduit par « sortir » malgré les contradictions que les termes impliquent; *kuliça*, 428, proprement « hache » et par extension « foudre, tonnerre » fait penser déjà par lui-même à Indra, dont le nom *maghavân* cependant a été lu *meghaḥ* « le nuage ». La locution « il y a tant d'années », 471-2, étonne par sa prétention à l'exactitude chronologique, si peu dans les habitudes indiennes; il faut « pendant » adopté par le traducteur quelques lignes plus bas. Il est permis d'ignorer comme lui le sens de *mârtikâvatakaḥ* joint à *nṛipaḥ* quand on le rencontre pour la première fois, 629. On peut affirmer, à cause du radical et de la terminaison, qu'il ne signifie pas « ayant l'intention d'ôter la vie »; on soupçonne qu'il dérive plutôt de *mṛittikâ* + *vat* (au point de vue historique, cf. Lassen, *Ind. Alterth.* I, Anh. p. XXXI, 2ᵉ édit.). Mais quand on le retrouve, 791, employé évidemment comme nom de pays ou de ville, on regrette que le traducteur ne soit pas revenu sur sa première interprétation.

Il ne le fait pas alors même que le texte définit les mots. Ainsi, quand il rencontre la stance II, 85 :

(*Des génies*) apportaient et gardaient, aux ordres de Maya, *les matériaux*.	Sous les ordres de Maya, huit mille démons nommés *Kiṅkaras* gardaient et portaient ce palais.
C'étaient huit milliers de Râkshasas....	

il omet la définition fournie par le texte plutôt que de modifier le sens usuel qu'il a adopté quelques lignes plus haut pour *kiṅkara*, stance 76. *Tâlam*, 817, rendu par « atmosphère »,

signifie « coton » et peint le mouvement rapide d'un trait enchanté dans les airs. *Çaktim*, 1463, traduit comme *çântim* ne fait pas seulement clocher la comparaison, le fil des idées est rompu. Ailleurs, 2280, c'est *punyaçloka*, surnom de Nala, qui figure à côté de son nom dans la même stance comme celui d'un personnage distinct :

Comme elle avait vu *Pounyaçloka*, *les yeux constamment fixés sur les dés, et* Nala perdre toute sa fortune, elle adressa de nouveau ces paroles à sa nourrice.	Voyant que les dés étaient toujours contraires au héros à la gloire pure, à Nala, et qu'il était dépouillé de tous ses biens, elle dit à sa nourrice.

On a vu de reste par les exemples qui précèdent combien le sens est intéressé au respect de la grammaire et à l'interprétation rigoureuse des mots. Une dernière citation mettra la chose dans tout son jour, III, 981-2 :

Que le prince intelligent poursuive chez les brahmanes *la recherche de la pensée pour le gain de l'homme qui n'a pas, et l'accroissement de celui qui possède.*	Que le prince intelligent ne cherche que chez les brahmanes la sagesse pour acquérir ce qu'il n'a pas, et pour accroître ce qu'il a.
Accueille sous ton hospitalité, *pour le gain de l'homme qui n'a pas, l'accroissement de celui qui possède et la célébration des sacrifices, suivant leur mérite,* un brahmane illustre, docte, qui a beaucoup étudié et qui sait les védas.	En vue d'acquérir ce que tu n'as pas, d'accroître ce que tu as et de donner à chacun selon son mérite, prends chez toi un brahmane illustre, connaissant le véda, habile et instruit.

Je m'arrête et faute de place et pour ne pas trop abuser de la patience du lecteur. Ainsi que je l'ai dit en tête de ces notes, elles se réfèrent exclusivement aux trois premiers livres. Le quatrième a été examiné, en partie du moins, par M. E. Téza[1]. Pour le cinquième volume, on peut comparer la traduction des sentences qui remplissent la 3e partie du livre V avec celle que Böhtlingk en a donnée dans les *Indische*

[1] Voy. l'*Ateneo italiano* du 21 janvier 1866, Florence.

Sprâche, surtout au tome troisième. On se convaincra sûrement par cette comparaison, si la chose n'est déjà faite, qu'il importe grandement de moins se hâter et d'y regarder de plus près.

HAUVETTE-BESNAULT.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JANVIER 1867.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président. — En l'absence de M. Mohl, M. Barbier de Meynard remplit les fonctions de secrétaire.

Le procès-verbal de la séance précédente n'ayant pas été apporté, la lecture en sera donnée en même temps que celle de la séance de ce jour.

Un membre de la Société, M. Rosin, à Nyon, offre à la Société une somme de cent francs, à titre de don volontaire. Des remercîments sont adressés au donateur.

M. Victor Langlois présente une notice nécrologique sur feu M. Noël Desvergers, et donne quelques détails sur les derniers travaux que la mort si regrettable de ce savant laisse inachevés.

M. Oppert donne une description d'une stèle trouvée à l'isthme de Suez, et dont l'inscription lui a été communiquée en épreuve photographique par M. Mariette. Il résulte du déchiffrement d'une partie de cette inscription, rédigée en langue perse, que le percement d'un canal entre le Nil et la mer Rouge avait reçu un commencement d'exécution

sous le règne et par l'ordre de Darius, fils d'Hystaspe. Une autre partie de l'inscription est en caractères hiéroglyphiques; elle a été lue par M. de Rougé, et comble les lacunes de la rédaction perse.

M. Pauthier fait observer qu'il a publié dès 1841 un travail sur cette même stèle, d'après le grand ouvrage sur l'Égypte. Sur l'invitation du président, M. Oppert rédigera les renseignements qu'il vient de donner au Conseil et les présentera à la Commission du Journal.

M. V. Langlois signale un ouvrage arménien du P. Nersès, qui peut offrir d'utiles secours au déchiffrement des inscriptions cunéiformes.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. GARCIN DE TASSY. *Discours d'ouverture du cours d'indoustani*, du 3 décembre 1866. Plus les discours des années 1850, 1851, 1852, 1853, 1855, 1861 *bis*, 1863 et 1865, déjà offerts à la Société asiatique, mais qui avaient été perdus.

Par la Société. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, IV Band, n° 5. Leipzig, 1866, 1 vol. in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, XX Band, IV Heft. Leipzig, 1866, 1 vol. in-8°.

Par l'auteur. *La médecine en Orient*. L'école de médecine d'Égypte, par HASSAN EFFENDI MAHMOUD. Paris, 1866, 1 vol. in-8°.

Par la Société. *Journal des Savants*, décembre 1866. Paris, 1 cahier in-4°.

Par l'auteur. *Discours prononcé sur la tombe de A. Noël Desvergers, le 9 janvier 1867*, par M. Ambroise-Firmin DIDOT et M. BEULÉ. 1 br. in-8°.

Par la Société. *The Times of India*. Bombay, 1 numéro.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 FÉVRIER 1867.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'Instruction publique, qui annonce à la Société le renouvellement de la souscription à quatre-vingts exemplaires du Journal asiatique. Il sera adressé des remercîments à M. le Ministre.

On lit une lettre de M. Behrnauer, qui donne de nouveaux renseignements sur son édition photographique du *Tewarikhi Seldjouk*.

Sont proposés et reçus membres de la Société :

MM. Henri Fournel, inspecteur général honoraire des Mines, à Paris;
Alphonse Andreozzi, avocat, à Florence;
Delondre (Gustave), ancien chancelier de consulat, à Paris.

M. Pauthier donne lecture des comptes de 1866 et du budget de 1867. Renvoyé à la Commission des censeurs.

M. Mohl demande la parole. Il dit que le règlement n'admet pas la discussion des comptes avant le rapport des censeurs; mais il prie le Conseil de lui permettre de dire quelques mots sur deux sujets qui s'y rattachent. D'abord il désire exprimer au nom du Conseil à MM. Pauthier et Barbier de Meynard la reconnaissance que la Société leur doit pour la peine et le temps qu'ils ont consacrés à la rentrée des souscriptions arriérées et le grand service qu'ils ont rendu par là à la Société et aux membres eux-mêmes. Ensuite il désire expliquer l'origine d'une somme de 325 francs qui paraît dans les comptes comme versée par lui. Cette somme provient

d'un payement de trop qu'il a fait en remettant les fonds de la Société à M. Barbier de Meynard. L'erreur ayant été reconnue par M. Pauthier, M. Barbier a mis à la disposition de M. Mohl cette somme, qui lui était due. M. Mohl propose à la Société d'employer cet argent à éteindre une partie d'une avance que la Société a faite, il y a longtemps, pour une gravure de caractères chinois, et dont jusqu'ici une partie seulement a été acquittée.

Le Conseil remercie M. Mohl de son offre et lui vote des remercîments.

M. Pauthier propose une réduction du prix de *Sacountala*.

Il est nommé une Commission composée de MM. Pauthier, Oppert et de Rosny, pour faire un rapport.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le traducteur. *Topographie et plan stratégique de l'Iliade*, par M. G. Nicolaïdes. Paris, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Souvenirs de Hué*, par Michel Chaigneau. Paris, Imprimerie impériale, 1861, in-8° (274 pages).

Par la Société. *Bibliotheca indica :*

N° 216. *The Taittiriya Brahmana*, fasc. 21.

N° 217. *The Sayana Darpana*, fasc. 3.

New series, n°s 88 et 97. *The Taittiriya Aranyaka of the black Yajur Veda*, fasc. 3 et 4.

N° 93. *The Srauta Sutra of Aswalayana.*

N° 96. *The Badshah Namah*, fasc. 10, by Abd al-Mahid Lahawri, fasc. 1.

Par l'auteur. *Encore quelques mots sur l'instruction publique en Orient*, par M. Belin. Paris, 1867, in-8°.

Par la Société. *Revue orientale*, sixième année, n° 60. Paris, 1867, in-8°.

— *The Journal of the Royal Asiatic Society*. New series, vol. II, p. 2. Londres, 1866, in-8°.

Par M. Aubaret. *Le Code annamite*, publié à Saigoun, 1863, 12 vol. petit in-fol. (en chinois).

Par l'éditeur. *Annuaire philosophique*, par Louis-Auguste Martin. Tome IV, livre IV. Paris, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Nouvelle preuve que la Chine, longtemps barbare, a reçu ses livres et sa civilisation de l'Égypte et de l'Assyrie*, par M. De Paravey. Roanne, in-8° (2 pages).

Par l'auteur. *La puissance et la civilisation mongoles au XIII' siècle*, par M. Léon Feer. Paris, 1867, in-8°.

Par le même. *Des Vyakarana*, par M. Léon Feer. Paris, 1866, in-8°. (Extrait de la *Revue orientale*.)

SEPHER TAGHIN. LIBER CORONULARUM. PARIS, 1866.

M. l'abbé Bargès vient de publier pour la première fois, et à ses frais, un petit livre, assez curieux mais peu important, tiré d'un manuscrit hébreu de la Bibliothèque impériale qui porte aujourd'hui le numéro 837. Ce livre est le quinzième ouvrage contenu dans le volume[1].

Le texte, copié par M. B. Goldberg, a 28 pages. On y a ajouté : 1° trois chapitres tirés du sixième livre d'un autre manuscrit intitulé : *Baddé Aron* (catalogue des manuscrits hébreux, n° 840)[2], et 2° un Midrasch, attribué à Akiba ben Joseph, docteur juif très-renommé de la fin du 1er siècle de notre ère, et tiré d'un manuscrit appartenant à MM. Gunzbourg; ces deux morceaux forment ensemble 27 pages. Les trois pièces traitent des petites lignes ou traits dont on a pris l'habitude de surmonter les lettres de l'alphabet hébreu, ou bien, des formes particulières qu'on donne à ces lettres, dans certains versets du Pentateuque. Au commencement du vo-

[1] On a ajouté dans le catalogue : « Il y a une lacune au milieu. » En effet, parmi les 360 *hé*, pourvus de quatre traits ou *cornes*, etc. il manque, entre אחר, Genèse, XXXIX, 23, et אצבע, Exode, VIII, 15 (p. 3, lig. 11 du texte imprimé), un grand nombre de passages, ce qu'on a indiqué dans le manuscrit par plus d'une page laissée en blanc. On a eu tort de ne pas marquer la lacune dans l'édition par des points, et de faire ainsi croire que l'ouvrage était complet.

[2] Dans le Catalogue raisonné des manuscrits du fonds hébreu de l'Oratoire, par M. Munk, conservé à la Bibliothèque impér. sous le n° 1298 des manuscrits, on peut lire une description savante et détaillée de cet ouvrage.

lume, à droite, on lit une courte préface en hébreu de M. Goldberg et une introduction étendue (42 pages) et pleine d'érudition, également en hébreu, de M. Sénior Sachs, sur l'âge du « Livre des Couronnes »; à gauche, en ouvrant le volume, on trouve une dissertation latine de 31 pages, sur le même sujet, du savant éditeur, M. l'abbé Bargès.

M. Bargès et M. Sachs sont bien loin d'être d'accord quant au résultat de leurs recherches. Comme l'opuscule débute par une « chaîne de tradition [1] », commençant par le prêtre Élie, qui aurait copié tous ces signes bizarres sur les douze pierres élevées par Josué à Guilgal (*Josué*, IV, 20), et finissant par Rabbi (Jehuda hannasi, l'auteur de *la Mischnah*?), M. Sachs est tout disposé à reconnaître une haute antiquité à ce petit livre et à le faire remonter, pour le moins, au IIe siècle avant l'ère chrétienne. M. Bargès considère comme le premier et le plus ancien témoignage pour l'existence du Sépher Taghin un passage de Thalmud *Sabbat*, 89 *a* (cf. *Menuḥot*, 29 *b*), où il est dit que Dieu était occupé « à attacher des « couronnes aux lettres, au moment où Moïse monta au ciel [2]. » Le docteur qui raconte ce fait singulier vivait vers la fin du IIIe siècle, et R. Salomon, de Troyes, le célèbre commentateur du XIe siècle, rapporte les couronnes dont parle le Thalmud aux signes qui se rencontrent dans les rouleaux du Pentateuque. Depuis ce temps, l'existence du livre ne peut plus être mise en doute, et Maimonide, au commencement du XIIIe siècle, l'a parfaitement connu [3].

Avant de juger les principaux arguments qui ont été allégués par M. Sachs et M. Bargès, on peut s'étonner de no

[1] Cette chaîne de tradition emprunte sa fin à Mischnah *Péah*, 2, 6; *Midrasch Tanḥuma* (éd. Amsterdam) 54 *a*. — Il faut lire ספר תאגי, au lieu de ספרי ת'. Voyez la Préface de M. Bargès, p. VII.

[2] בשעה שעלה משה למרום מצאו לחקדוש ברוך הוא שהיה קושר קשרים לאותיות. Voyez le commentaire de Raschi sur ce passage. Pour קשרים, on trouve aussi la leçon כתרים.

[3] *Mischnèh Torah*, *Hilchôt Sépher Tora*, c. VIII, § 8; *Responsa* de Maimonide, cité en arabe par M. Bargès, *ibid*. p. XIV.

trouver, ni chez l'un ni chez l'autre, aucune distinction entre les trois petits traits, mis régulièrement et partout sur sept lettres de l'alphabet, que nous allons nommer tout à l'heure, et entre les lignes, variant entre une et sept, qu'on doit placer arbitrairement tantôt sur telle lettre, tantôt sur telle autre, selon le bon plaisir du Sépher Taghin, et sans qu'on puisse en deviner la raison. En effet, l'habitude de pourvoir de trois traits la tête des lettres ג, ז, ט, נ, ע, צ, ש, qu'on a mnémotechnisées par les mots שעטנז גץ (*Scha'atnez guès*), semble très-ancienne (*Menahot*, 29 *b*)[1]; elle est générale, et, en examinant la forme de ces sept lettres, on voit facilement que cette habitude concerne les lettres dont la partie supérieure, au lieu de consister en une ligne horizontale comme ב, ד, ה, etc. ne présente qu'un gros point qu'on élargit afin d'y placer les petits picots qu'il doit porter, comme ג, נ, etc. Il est même remarquable que les seules lettres de ce genre qu'on ait laissées sans cet ornement sont אוי; les aurait-on, dans leur qualité de lettres faibles, considérées comme indignes de cet honneur? Les lignes ou traits dont on décore ces sept lettres portent, du reste, un nom particulier, celui de זיוני ou זייני (*Zioni*, ou *Zaïni*), peut-être « des *Zaïn* », parce que « ces signes formés de traits fins, surmontés d'une grosseur, ressemblent à cette lettre[2], » tandis que les autres ornements sont appelés תאגי (*tâgi*)[3], évidemment du persan تاج « couronne », ce qui leur ferait sup-

[1] אמר רבא שבעה אותיות צריכות שלשה זיינין ואלו הן שעטנז גץ.

[2] Paroles de Maimonide, citées par M. Bargès (p. xiv) : شكل التגין هو خطوط دقيقة فى رؤوسها غلظ شبه זין.

[3] Je ne crois pas que le mot תגא se rencontre chez une autorité palestinienne, excepté dans la Mischnah d'*Abot*, 1, 10, qui est très-obscure. Ce que M. Sachs dit de ce passage (p. 22 et suiv.) peut être ingénieux; mais, certes, ce n'est pas vrai. Voici le Commentaire de Maimonide d'après l'original arabe (manuscrits hébreux, n° 579) ومن ينصرف بالتاج يهلك يعنى من يتخذ التורה معيشة وهذا هو غرضه بهذا القول كما

poser une origine babylonienne plutôt qu'une origine palestinienne.

Une autre question qui méritait d'être traitée en tête du Sépher Taghin devait, à notre avis, se rapporter à l'étendue primitive de cet opuscule. M. Sachs cite (p. 7) un passage manuscrit du *Mahzor Vitri*, ou Rituel de fêtes pour la communauté de Vitry [1], ainsi conçu : תגין דספר תורה ופתוחות וסתומות וסדורות, « voici les couronnes qui se rencontrent dans des rouleaux du Pentateuque, ainsi que les divisions ouvertes, les divisions fermées et les divisions régulières. » Ces *divisions* paraissent donc avoir formé une partie du Livre des Couronnes; le manuscrit hébreu n° 11 ne laisse point de doute à cet égard. Les gloses marginales de ce manuscrit citent fort souvent le Sépher Taghin au sujet de ces divers genres de divisions. Voici quelques exemples : *Genèse*, IV, 2, on lit : לספר תגי סתום לר"ם לא פסיק. « D'après « le livre de C. il faut, après ce verset, une division fermée; « d'après R. Moïse (Maimonide), il n'y a aucune division. » *Ibidem*, v. 13 : לס' תגי פתוח לר"ם לא פסיק. « D'après le livre « de C. il faut une division ouverte; d'après R. M. point de « division. » Pour la Genèse seule, nous avons compté jusqu'à

يبيّن ى هذا الמסכתא وقيل فيه على سبيل الסימן תלמיד נברא אחרינא يعنى انه لا يجوز له ان يستخدم תלמיד חכם الا ان يكون تلميذه. La version hébraïque doit donc être ainsi corrigée : ויש אומרים בזה על דרך הסימן תלמיד נברא אחרינא רצה לומר כי אין רשות לאדם להשתמש בתלמיד חכם לשרתו כי אם יהיה תלמידו. — L'orthographe employée pour ce mot est presque toujours תאני avec *aleph*.

[1] Ce rituel, rédigé par R. Simha, un disciple de Raschi, fait aujourd'hui partie des manuscrits hébreux du *British museum*. Il renferme, outre les poésies, toutes les prescriptions relatives au service synagogal, et, par conséquent, à l'écriture et aux lectures du *Pentateuque*.

dix-huit citations du S. T. toutes relatives aux divisions. Nous n'avons donc, dans la publication de M. Bargès, que la première partie d'un travail massorétique, dont le titre peut être complété par le passage du Mahzor Vitri.

Examinons maintenant tout ce qui a été allégué par les deux auteurs en faveur d'un âge qui dépasserait le VI[e] siècle, ou l'époque de la rédaction définitive du Thalmud. M. Sachs voit dans un passage de Josèphe (*B. J.* II, 8, 12) une allusion à ces couronnes; il les découvre dans « les secrets des livres « divins » dont les Esséniens se seraient occupés et qui leur auraient servi à prédire l'avenir. M. Sachs s'est probablement servi d'une version hébraïque inexacte de Josèphe, car dans notre texte il n'est pas question de mystères[1].

« Les Couronnes que Dieu attacha aux lettres, » d'après le passage du Thalmud cité plus haut, ne nous paraissent rien prouver en faveur de l'ancienneté des *Taghin*. A notre avis, ces couronnes ne sauraient être autre chose que les têtes et les contours exacts des lettres, qui devaient être tracées avec d'autant plus de précision qu'autrement plusieurs d'entre elles, comme ב et כ, ד et ר, נ et ג, etc. pouvaient être confondues. La différence entre ces caractères, qui se ressemblent pour le reste, consiste dans les angles plus ou moins roides, plus ou moins arrondis. Ainsi, le coin qui, dans le *dalet*, sortait ou s'aiguisait à droite afin de le distinguer du *rèsch*, était appelé קוץ « épine », et probablement aussi תג ou תאג « couronne », traduction de כתר (kether)[2]. Cette exactitude

[1] Voici quelle serait la traduction exacte en hébreu du passage grec:
מפני שהם הוגים מנעוריהם בכתבי קודש ובטהרות שונות ובמאמרי הנביאים.

[2] Les couronnes elles-mêmes n'étaient pendant longtemps que des cercles de métal, unis à leur extrémité supérieure et sans aucune trace de pointes ou de picots. On pouvait bien dire que les têtes des caractères hébreux étaient ceintes de telles couronnes, lorsqu'on les compare surtout avec les têtes crénelées des lettres samaritaines. Le verbe קשר, employé par le Thalmud à cette occasion et qui répond à *ἀνάδειν* « lier, » se rapporte bien plus facilement à ce genre de couronnes, sorte de bandeaux qu'on attachait

dans le tracé des caractères, en tout temps d'une utilité incontestable, devenait plus nécessaire encore à une époque où les docteurs juifs commençaient à tourmenter et à torturer les textes du Pentateuque, afin de chercher quelquefois dans une seule lettre un appui pour une décision légale importante. On sait qu'Akiba ben Joseph, surtout, donnait cette direction spéciale aux études rabbiniques, et on comprend de cette manière seulement la réponse attribuée à Dieu, quand il est interrogé sur le but du « couronnement « des lettres » : « Un jour, dit-il, après bien des générations, il « y aura un homme, nommé Akiba ben Joseph, qui cherchera « à tirer de chaque coin ou angle (des lettres) des boisseaux « de décisions [1]. » Lorsque, plus tard, on confondait ces « coins » (קוצין) avec les ornements extravagants de la calligraphie juive, cette prétendue réponse de Dieu devint le

derrière la tête, qu'aux couronnes à picots qui, fermées tout à fait, se plaçaient sur la tête, et pour lesquelles on se sert de שום (*Esther*, II, 17), en grec ἀνατιθέναι. — Voyez *Sabbat*, 103 *b*, la *baraïta*, commençant : וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עיינין וכו'. Comparez aussi le passage du *Midrasch* sur *Cantique*, v, 11, cité par M. Bargès, p. XXVIII ; les traits qui établissent les différences entre les lettres d'une forme semblable y sont appelés קוצין. Le passage si connu (*Menaḥot*, 29 *a*), où il est question du *kouç* de la lettre *yod* (קוצו של יוד), prouve surabondamment que ce mot ne signifie que les traits naturels et bien accentués des caractères, puisque le *Sépher Taghin* lui-même ne connaît pas de pointes pour le *yod*. Nous possédons un exemple où le mot *Taghin* doit avoir le même sens, dans le *Sépher Héchalôt* (*Bet ha-Midrasch*, par M. Jellinek, t. II, 46 ; Leipsig, 1853), où l'on demande : « Pourquoi les *taghins* (traits) du *yod* sont-ils droits ? » (מפני מה תגין של יוד כלפי פניו) ; il y est évidemment le synonyme de *kouç*. En effet, le S. T. veut « qu'on donne au petit jambage à droite de 83 *yod* dans le *Pentateuque* une forme courbée vers la gauche, de façon à donner à cette lettre la ressemblance d'un petit *kaph* » (יוד דאוקים כי כף פ"ג באוריתא) ; partout ailleurs, par conséquent, ce jambage doit descendre tout droit.

[1] *Menaḥot* 29 *b* : אמר לו אדם אחד יש שעתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילי תילים של הלכה. Le Thalmud n'offre aucun exemple que Akiba ait déduit une décision d'un des ornements dont on a pourvu les lettres.

prétexte naturel du Midrasch sur la signification mystique des « couronnes », qu'on abritait sous le nom de R. Akiba, devenu, par un malentendu, le père putatif de la troisième pièce hébraïque contenue dans notre recueil.

Le mot « Tag », appliqué à une lettre, nous paraît avoir dans le Thalmud le même sens, et signifier l'angle de la barre formant la partie supérieure de la lettre. Dans une explication allégorique des noms et des formes des lettres, le Thalmud demande : « Pourquoi la barre (*Taga*) du *kouf* avance-t-elle vers le *rèsch*[1]? On n'a qu'à regarder la forme phénicienne 𐤒, ou samaritaine ࠒ du *kouf*, pour reconnaître que la ligne horizontale de ce caractère dépassait à gauche, c'est-à-dire dans sa direction vers le *rèsch*, le point de jonction où la ligne perpendiculaire s'y attache[2]. Il n'y a aucun argument à tirer, contre l'opinion que nous venons de sou-

[1] *Sabbat*, 104 *a* : ומאי טעמא מהדרה גניה דקוף לגבי ריש. — Dans cette même analyse, il est question de la *jambe suspendue* du *kouf*, évidemment, la ligne perpendiculaire à gauche de la lettre. Le mot תלויה veut-il dire « suspendue en l'air, » sans s'attacher à rien, ou bien, « suspendue à la barre supérieure », sans se lier à rien par le bas? La question peut se répéter pour le *hé*, qui, de même que le *kouf*, offre un élément séparé. On lit, *Menaḥot*, 29 *b* : « Rab Aschi dit : Dans les livres corrects, venant de la famille de Rab, j'ai vu qu'on voûtait le toit du *ḥet*, et *qu'on suspendait la jambe du hé* (ותלו ליה לכרעיה דה"י). » On peut donc se demander : écrivait-on ח ou ה? Notons d'abord que l'alphabet hébreu ne connaît que ces deux lettres, le *hé* et le *kouf*, qui soient composées de deux éléments distincts. Ajoutons que l'expression usitée pour « suspendue en l'air » est plutôt תלויה באויר que תלויה seul. Enfin notre *Sépher Taghin* connaît pour la forme de ces deux lettres des cas de דבקין et de לא דבקין (Texte, p. 6, lig. 18 et 19; p. 23, lig. 7, et p. 25, lig. 11). Dans le dernier passage manque ודבקין, ce qui peut être complété par le livre intitulé *Ochla w'ochla*, Hanover, 1861, n° 171, et les passages massorétiques cités par M. Frensdorff, *ibid.* p. 37. Il y avait donc des passages où la ligne de gauche de ces deux lettres était *liée* par le haut. Le mot תאגא, employé également *Menaḥot*, 29 *b*, pour le *hé*, semble devoir être compris comme nous l'expliquons pour le *kouf*.

[2] Sur les épitaphes de la Crimée, on voit parfaitement des *kouf* formés ainsi, et même des *hé*. Voyez *Achtzehn hebraïsche Grabschriften aus der Krim.* von D. Chwolson, 1865, tab. I, 3; II, 1, 2 (*Mém. de l'Acad. impér. des*

tenir, de l'habitude établie assez généralement de ne plus attacher en haut la petite ligne du *kouf*, et de l'interdiction dont on a frappé le procédé ancien [1]. Du reste, encore aujourd'hui, la barre va au delà de la projection de la ligne séparée (ק ou ק).

Si notre manière d'expliquer ces passages du Thalmud est exacte, et qu'il ne reste aucun argument qui nous force à remonter au delà du vi° siècle, il n'y a plus de doute pour le sens du mot *κεραία* (Saint Matthieu, v, 18) qui, comme le mot קוץ, signifie les petits traits ou lignes qui servent, en hébreu, à compléter la lettre et à l'exécuter plus nettement. C'est du reste l'opinion de Lightfoot et de M. l'abbé Bargès lui-même (p. xxvi), et on ne pouvait être tenté d'interpréter *κεραία* d'une autre façon qu'autant qu'on croyait posséder des documents anciens se rapportant aux *Tughin.*

Dans des temps post-thalmudiques, nous possédons, en revanche, un témoignage plus ancien que R. Salomon, de Troyes, et Maimonide; nous avons celui de R. Sa'adia Gaon, le docteur le plus célèbre du commencement du x° siècle, qui, dans son commentaire arabe sur le Sépher Yetzira, nomme expressément le Sépher Taghin [2]. A cette époque, les orne-

sciences de Saint-Pétersbourg, VII° série, t. IX, n° 7). La dernière lettre du mot ערכיה sur l'inscription de l'Araq al-emir est également formée comme ח. (Voyez M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 42, et M. de Saulcy, *Voyage en Terre-Sainte*, Paris, 1865, t. I, p. 215.)

[1] C'est l'opinion des casuistes les plus accrédités.

[2] Sur les mots וקשר לו כתר «et il lui attacha une couronne» (ch. III, m. 5), Saadia ajoute : هو اصل من اصول الاولين זכרונם לברכה لان فى نقلهم ان الحروف نزلت بتزايين وتيجان كما يقولون שבע אותיות צריכות שלשה שלשה זיונין ואלו חן שעטנז גץ وكذا لكل حروف وقد تكون حروف تزيد على المتعرف لها وتنقص على ما هو مشروح فى ספר תאגי وينقلون ان ספר

ments ne s'étaient pas seulement introduits dans les copies du Pentateuque, mais ils étaient déjà codifiés et considérés comme absolument obligatoires. Les « Couronnes » appartiennent donc aux mêmes siècles qui ont vu naître les points-voyelles et l'accentuation hébraïque. Pendant que l'Islam bouleversait et reconstituait sur de nouvelles bases toutes les contrées de l'Orient, des travailleurs obscurs dont les noms sont ignorés, vivant des deux côtés de l'Euphrate, à l'ouest et à l'est, à Tibériade comme en Perse, élaboraient dans le silence des écoles tout ce système si riche et si compliqué, toute cette notation merveilleuse pour les moindres accidents ou variations de la prononciation et de l'interprétation des textes. Seulement, pour les *Taghin*, tant qu'on n'aura pas découvert la pensée, fût-elle même futile, qui se cache sous cette bizarre décoration, nous serons porté à croire qu'un calligraphe, un *Nakdan* ou *Sopher*[1], d'une grande autorité, ayant laissé un exemplaire du Pentateuque rempli des enjolivements de son calam capricieux, cet exemplaire précieux[2]

תורה اذا لم يكتب بتحرير التيجان لم يجز التبريك عليه ولا القراة فيه فى الجماعة. « C'est une des opinions arrêtées des anciens, que leur mémoire soit bénie. Car, d'après leur tradition, les lettres sont descendues du ciel avec des ornements et des couronnes, puisqu'ils disent : Sept lettres doivent être surmontées de trois traits, savoir : *Scha'atnes guez*. Il en est de même pour toutes les lettres, auxquelles on donne tantôt plus, tantôt moins de traits que ce nombre déterminé, comme cela est exposé dans le *Sépher Taghé*. Les anciens ont transmis ceci : Si dans un rouleau de la Loi on n'a pas nettement marqué les couronnes, il n'est pas permis de prononcer, pour ce rouleau, la bénédiction ordinaire, ni d'y faire la lecture dans la synagogue. » Je dois la communication de ce passage, tiré d'un manuscrit de la Bodléienne, à l'obligeance de M. Goldberg. Le verbe بـرّك, dans le sens de « réciter la bénédiction » (ברכה), est usité parmi les Juifs de l'Orient et formé par eux. Cf. *Journal asiatique*, 1865, II, 269, sur le mot حـرّز.

[1] Le dernier écrivait souvent les consonnes seulement, c'était alors le calligraphe, tandis que l'autre mettait les points et les accents, c'était le *nakdan* (נקדן), qui avait la tâche la plus difficile, celle qui exigeait le plus de connaissances.

[2] Il y avait des Pentateuques célèbres sous ce rapport; tous ceux qui se

a été souvent imité et copié servilement, jusqu'au moment où quelque Masorèthe zélé en fit la description détaillée et minutieuse au profit des copistes de profession, et composa ainsi le Sépher Taghin. On ne s'étonnera pas de cette façon que le même Masorèthe ait ajouté pour les *Soferim* les divisions ouvertes, fermées et régulières dont nous avons parlé.

Attachées aux lettres qu'elles transforment quelquefois et protégées par les anciens ornements des sept lettres, ces additions, malgré leur inutilité et peut-être à cause d'elle, ont eu la chance de s'introduire dans les rouleaux des synagogues, d'où les voyelles et les accents, représentant des éléments isolés et séparés, restaient exclus. Deux à trois siècles après Saadia, Maimonide, à qui on demandait si des rouleaux dans lesquels on avait négligé ces superfétations de signes pouvaient être employés ou devaient être bannis des synagogues, est moins sévère, et il permet l'emploi synagogal des rouleaux dans lesquels ces ornements manquent[1].

J. Derenbourg.

QUELQUES OBSERVATIONS SUR L'ACCENT *ZAKEPH KATON* EN HÉBREU.

J'ai posé dernièrement[2] comme règle que le *zakeph katon* était un accent disjonctif qui ne pouvait pas être placé sur le premier des deux noms liés par l'état construit. Cette thèse, qui m'avait paru inattaquable et qui est adoptée par

sont occupés de l'ancienne grammaire hébraïque connaissent le ספר הלאלי ou ס' הללי, qui était sans doute un Pentateuque écrit par un certain Hillel, qui s'était fait une grande réputation comme copiste. En établissant les divisions dans le texte, Maimonide parle «d'un exemplaire réputé en Égypte.... qui avait été revu par Ben-Ascher.» (*Hilchot Sépher Tora*, c. VIII, fin.)

[1] Voyez p. XIV de l'introduction.

[2] *Journal asiatique*, 1866, II, p. 406.

tous les grammairiens, a cependant été combattue : un hébraïsant d'une grande autorité m'a soumis plusieurs passages qui semblent, en effet, la contredire, et qui méritent par conséquent d'être discutés. En tout cas, j'ai donc été trop absolu, et je chercherai, dans l'intérêt de la vérité, à fixer, autant que possible, la méthode des Massorètes à ce sujet.

Le premier exemple qui paraît être en opposition avec la règle que j'ai émise, se trouve *Esther*, I, 3 : ואת־יְקָר תפארת גדלתו; le second mot est lié par l'état construit au troisième, et n'en a pas moins un *zakeph katon*. Mais le troisième mot est réuni à son tour par le même procédé grammatical au quatrième, ce qui le détache à un certain degré du deuxième. Car il ne faut pas oublier que l'accentuation hébraïque n'est qu'une série de proportions entre les éléments de la phrase, et il suffit que תפארת ait une *tipha*, pour que יקר prenne un signe encore plus distinctif. Les Massorètes se sont parfaitement aperçus que les trois mots qui forment ici un agrégat grammatical devraient être coordonnés et non subordonnés l'un à l'autre. Cf. *Esther*, VI, 3, et I, *Chron.* XXIX, 11. Aussi ont-ils remarqué que יקר conserve un *kametz*, bien qu'à l'état construit il serait plus régulier de lui donner un *pataḥ*.

On a cité, en second lieu, *Lévitique*, XIV, 32 : זאת תורת אשר־בו נגע צרעת. Mais ici l'accentuation, arrêtée par ce qu'il y a d'insolite dans l'état construit suivi d'un relatif, suppose sans doute un mot comme האיש ; il y a là ce qu'on appellerait en arabe un مضاف اليه محذوف. Voyez aussi *Ezéch.* VI, 13, où מְקום est dans la même position, le *rebia* ayant la même valeur que le *zakeph katon*.

Une dernière objection a été faite pour *Lévitique*, XVI, 1 : אחרי מות שני בני אחרן. Pour bien apprécier la méthode suivie dans ce verset par l'accentuation, il convient de comparer *Josué*, I, 1 ; *Juges*, I, 1 et II *Sam.* I, 1. Dans ces trois passages, le mot מות est suivi immédiatement du nom de

la personne morte, et est pourvu d'un accent conjonctif. Ici, au contraire, la marche du verset est arrêtée par le nom de nombre שני, qui se place entre מות et son véritable complément, qui est à son tour un composé de deux noms à l'état construit. Cet arrêt est indiqué par le *zakeph katon* sur le premier mot, et, à un moindre degré, par un *tipha* sur le second.

Au contraire, dans le verset *Ezra*, VII, 9 : הוּא יסד המעלה מבבל, rien n'explique l'accént du second mot. D'après la lecture ordinaire, nous y avons trois noms, dont les deux premiers offrent la liaison intime de l'état construit, tandis que le troisième s'y joint par une préposition. L'accentuation devrait donc être exactement la même qu'au verset 8 : היא שנת השביעית למלך, et si, malgré cela, elle est différente, c'est que les Massorètes avaient une intention que j'ai cherché à deviner. Je ne prétends nullement avoir deviné juste, en supposant un *keri* נדרו; mais je crois qu'il y a, dans ce passage, un rapport incontestable entre l'accentuation et la ponctuation du mot, qui s'écartent toutes les deux de la règle suivie ordinairement par les Massorètes. — J. D.

DEUX PASSAGES DANS LE IVe VOLUME DES PRAIRIES D'OR DE MASOUDI.

Les maximes et les discours attribués aux premiers khalifes forment une des parties les plus intéressantes, mais aussi quelquefois des plus difficiles dans le IVe volume des *Prairies d'or*. Souvent le langage de ces anciens Arabes, si nerveux et si concis, présente de grandes obscurités; on ne l'en préfère pas moins au bavardage prolixe de leurs arrière-neveux. Certes la poésie arabe ne supporte, ni pour les sujets qu'elle traite, ni pour la forme qu'elle a choisie, la comparaison avec les Écritures; mais ces aphorismes et ces con-

versations, rapportées par Masoudi, ont souvent la brièveté, la coupe du verset et la sagesse de la Bible.

Malgré l'habileté et l'élégance incontestables avec lesquelles M. Barbier de Meynard a rendu ces passages difficiles, je n'ai pas toujours pu m'accorder avec lui, et je veux en donner aujourd'hui deux où je crois devoir m'écarter de son interprétation.

Page 187, Abou Bekr dit à Yézid, fils d'Abou Sofiân : واذا استشرت فاصدق الخبر تصدق لك المشورة ولا تكتم المستشار فتؤتى من قبل نفسك. M. Barbier de Meynard traduit : « Si tu délibères, expose l'affaire avec sincérité, afin que la délibération soit sincère ; ne cache rien à tes conseillers, et tâche qu'ils puissent lire au fond de ta pensée. » Je préférerais : « Si tu demandes conseil à quelqu'un, etc. » Mais je suis surtout arrêté par le dernier membre de phrase, où le ف semble devoir signifier : « de peur que. » Comme أُتِيَ من فلان a le sens de « être attaqué et mis en danger par quelqu'un, » pourquoi ne pas traduire : « Ne cache rien à celui à qui tu demandes conseil, autrement le danger te viendrait de ta propre personne. » Freytag (*Prov. arabes*, III, p. 620) semble plus près de la vérité.

Page 204, lorsque Omar cherche un général qu'il puisse envoyer contre les Perses, on lui parle de Saad, fils d'Abou Wakkas, qui était absent pour le service de l'État; le khalife dit alors : ارى ان اوجّهه واكتب اليه ان يسير من وجهه ذلك M. Barbier de Meynard traduit : « Mon intention est, en lui donnant le commandement, de lui laisser désigner ceux qui devront l'accompagner. » Je pense que cette traduction serait difficilement justifiée par le texte. Je propose à la place : « Je pense lui confier le commandement, et lui écrire qu'il doit partir directement pour sa destination. » Saad, au lieu de venir d'abord trouver Omar, devait se rendre sans détour dans le camp des Arabes. — J. D.

UN VERS DU *TA'RIFÂT* EXPLIQUÉ.

L'article du *Ta'rifât* sur les catégories (المقولات, en hébreu חמאמרות) finit par la citation d'un vers qui, au dire de l'auteur, renferme des exemples pour les dix catégories. Ce vers est incorrect dans les deux éditions que nous possédons de ce livre (édition de Constantinople, p. ١٣٤ et ١٣٥; édition de Leipzig, p. ٢٤٣). Parmi les manuscrits que nous avons collationnés autrefois pour cet intéressant ouvrage de Djordjâni, il n'y en a qu'un seul, appartenant au fonds Ducauroy de la Bibliothèque impériale (supplément arabe, n° 1911), qui le donne d'une manière exacte. Nous le plaçons ici sous les yeux des lecteurs de ce Journal, en mettant auprès de chaque mot la catégorie qu'il est destiné à présenter.

جوهر كم كيف اضافة اين

قَمَرٌ غَزِيرُ ٱلْحُسْنِ أَلْطَفُ مِصْرِهِ

لَوْ قَامَ يَكْشِفُ غَمَّتِي لَمَّا ٱنْثَنَى

وضع ان يفعل ملك متى ان ينفعل

« (Il est comme) une lune, pleine de beauté, (il est) le plus gracieux de sa ville; plût à Dieu qu'il se fût levé pour soulager ma peine, lorsqu'il a été éloigné. »

Le mètre est donc *kamil*. Les catégories se suivent dans l'ordre suivant : la substance, la quantité, la qualité, la relation, le lieu, la situation, l'action, la manière d'être, le temps et la passion.

Djordjâni, selon l'habitude qu'il a prise dans le *Ta'rifât*, de découper les matières d'après le besoin de la disposition alphabétique, ne traite dans cet article que les quatre catégories de la quantité, de la qualité, de la situation et du lieu, catégories qu'il comprend comme quatre genres de mouve-

ment et auxquelles il a consacré plusieurs articles spéciaux, tels que حركة فى ، حركة فى الكيف ، حركة فى الكم ، حركة الوضع ، حركة فى الاين ، نقلة ، كيف ، الاستحالة, etc. etc.

J. D.

Topographie de la Petite et de la Grande Arménie, par Nersès Dr Sarkisian, membre de l'Académie mékhitariste de Venise. Venise, Saint-Lazare (1864), 1866. 1 vol. grand in-8° de 289 p. avec planches et cartes. (En arménien.)

Le père Nersès Sarkisian de Trébizonde, qui est mort tout récemment à Venise à l'âge de soixante-cinq ans, est l'un des hommes qui ont rendu aux sciences historiques et archéologiques de l'Arménie les services les plus éclatants. Élève favori de l'illustre Sukias Somal, qui fit revivre sous son administration épiscopale les lettres et les études nationales, Nersès vécut dans l'intimité d'Indjidji, dont il partagea les travaux, et de Tchatchak, dont il continua les œuvres philologiques interrompues brusquement par la mort de ce célèbre lexicographe. Profondément versé dans la connaissance de l'ancienne langue et de l'antique littérature arméniennes, Nersès contribua par ses lumières et par son érudition à la publication de la grande *Collection des classiques*, à laquelle il travailla sans relâche pendant vingt années; c'est à lui qu'on doit les célèbres éditions de saint Jean Chrysostome, de saint Ephrem, de l'Histoire d'Alexandre le Grand, des œuvres complètes d'Élisée et de Moïse de Khorène, etc. Il donna ses soins à trente volumes de cette collection qui est considérée, aussi bien par les Arméniens que par les savants occidentaux, comme une œuvre capitale qui fait le plus grand honneur à l'Académie arménienne de Saint-Lazare de Venise.

Mais Nersès n'était pas seulement un savant de cabinet;

il avait compris que la mission du mékhitariste ne consiste pas exclusivement dans l'étude des livres et des manuscrits; il voulut aller en personne chercher parmi les ruines de sa patrie des matériaux nouveaux, pour compléter ses informations scientifiques, et il se décida à quitter sa cellule pour explorer l'antique séjour de ses ancêtres et relever, parmi les ruines des cités bouleversées de l'Arménie, des vestiges de son glorieux passé. Dans cette vue, il quitta Venise en 1843, et partit pour Smyrne. C'est de cette ville que commence le voyage scientifique qu'il entreprit et qui devait durer dix ans. Dans ses lointaines pérégrinations, Nersès eut souvent à lutter contre les difficultés matérielles qui entravent forcément le voyageur dans les contrées où la civilisation n'a pas encore répandu ses bienfaits. Toutefois le pèlerin de Saint-Lazare trouva parmi ses compatriotes et les populations qu'il visita un accueil empressé dont il gardait le meilleur souvenir. Il eut même le bonheur de pouvoir acquérir un nombre considérable de manuscrits précieux qui ont enrichi la bibliothèque des mékhitaristes de Saint-Lazare.

De Smyrne, où il débarqua au mois d'août 1843, Nersès se rendit d'abord à Éphèse, Brousse, Nicée, Nicomédie, où il s'arrêta pour étudier en détail le célèbre couvent arménien d'Armasch sur lequel on n'avait eu jusqu'alors que fort peu de renseignements. Poursuivant sa route, il gagna Kutaya, et releva dans le cimetière arménien de cette ville un nombre assez considérable d'inscriptions arméniennes et grecques, toutes de l'époque chrétienne. De Kutaya, il se rendit, par la route d'Esky-Cheyr, à Ancyre. En étudiant les ruines de cette ville, il rassembla différentes inscriptions grecques, et il prit soin de transcrire le testament d'Auguste dont M. Perrot a récemment copié les parties qui avaient échappé aux précédents explorateurs. A Amasie, Nersès copia encore de nombreuses inscriptions grecques qui offrent quelques différences avec les textes déjà publiés, et dont les variantes sont utiles à consulter. A Tokat, à Comana où est le couvent

dans lequel a reposé le corps de saint Jean Chrysostome, Nersès fit un long séjour. Sébaste, où le voyageur résida pendant quelques semaines, offrit à Nersès l'occasion de rencontrer une vieille femme arménienne qui avait connu la famille du fondateur de l'ordre mékhitariste. Il dressa dans cette ville une carte détaillée des environs de Sébaste, qui offre une foule de renseignements inédits sur la position de plusieurs localités que Kiepert n'a point mentionnées dans son Atlas de l'Asie Mineure. En quittant Sébaste, Nersès se dirigea sur Trébizonde, sa ville natale, où il se reposa quelque temps. Ayant repris sa route vers l'est, il franchit la frontière de l'Arménie à Kumuch-gané (Mines d'argent).

C'est à Papert (Baibourt) que Nersès pénétra en Arménie; de là il gagna Erzeroum, où il rencontra des Bohémiens arméniens qui parlent un dialecte particulier, dont il donne quelques formules. Nersès a décrit ensuite avec beaucoup de détails les provinces d'Erzeroum et de Thorthoun. Dans cette dernière, il a visité les ruines d'un couvent célèbre sous les Bagratides et qui portait le nom d'Eochek. Il y copia beaucoup d'inscriptions arméniennes et géorgiennes, que M. Brosset a traduites dans un mémoire spécial. Nersès visita ensuite les provinces d'Olté, de Thavouskiar et de Passen, et arriva à Kars. C'est de là qu'il passa à Ani, où il séjourna quelque temps, et où il recueillit avec un soin minutieux toutes les inscriptions arméniennes, géorgiennes et arabes qui se trouvent dans les ruines de cette ville. Il leva également les plans des principaux édifices, ce qui complète ainsi la description d'Ani publiée par M. Brosset. A quelque distance d'Ani, il visita le couvent de Khochavank (Hromosvank, couvent des Grecs) très-célèbre sous la domination des Bagratides, et où se trouvaient les sépultures de plusieurs des princes de cette dynastie, dans la chapelle de Saint-Georges. Parmi les inscriptions de ces tombeaux, il releva celle du roi Achot, qui ne contient que ces deux mots : « *Achot roi.* » La chapelle de Saint-Georges avait été élevée par plusieurs princes bagratides, comme nous l'apprennent

les inscriptions gravées sur l'édifice et que Nersès nous a fait connaître le premier. D'Ani, Nersès se rendit à Schiragavan, capitale des Bagratides, avant que le siége eût été transféré à Ani; il visita ensuite Paknaïr, construit par Sempad Magistros, où il transcrivit de nombreuses inscriptions, le couvent d'Aladja, d'où il se rendit à Maghaspert, à Alaman et à Pakaran. A Dégor, Nersès signale l'existence d'une église arménienne fort ancienne et qui paraît remonter au v[e] siècle de notre ère. C'est donc un des plus rares exemples d'une construction religieuse des premiers siècles. Khedzgouk (Bech-kilisé = 5 églises) est une localité fort importante où le voyageur a relevé toutes les inscriptions des murailles des églises. En se dirigeant vers le sud-ouest, Nersès arriva par Gaghzouan et Vartiher dans la province de Pakrévant, et pénétra dans le canton de Daron, dont il fait la description la plus complète. Il passe en revue les différents couvents de Mouch, dont le principal est le monastère des Apôtres, où il releva d'importantes inscriptions qui avaient jusqu'alors échappé aux voyageurs, fort rares du reste dans ces contrées. De là, il gagna Bitlis et la province de Van qu'il parcourut en tous sens. Il dressa une carte détaillée des contours du lac qui a été publiée par M. Petermann dans son « Journal de Géographie » en 1861, et un plan des églises de Varak, célèbre couvent qui s'élève à peu de distance à l'est de la ville de Sémiramis.

A Varak, Nersès transcrivit avec un soin particulier toutes les inscriptions cunéiformes en caractères dits « arméniaques », qu'il rencontra sur les murailles du couvent, à Van ou dans les environs. Il ne négligea pas non plus les inscriptions arméniennes, qu'il copia également et dont quelques-unes sont fort curieuses. La forteresse de Van, les îles du lac, reçurent la visite de Nersès, qui parle longuement des couvents bâtis dans ces îles, et notamment d'Aghthamar, d'Arder, de Lim et de Gedoutz, où il copia des inscriptions cunéiformes conçues dans le même idiome que celles de Van et de Varak.

Nersès s'arrête dans sa description à la Vallée des Arméniens, que l'on croit être l'endroit où se livra la bataille

entre Bel et Haïg. Le pèlerin de Saint-Lazare franchit la frontière perso-arménienne au mont Ararat, où il visita Hagor, Nakhitchevan et Érivan. De là il voulait s'arrêter à Edchmiadzin, siége du catholicos de la Grande Arménie; mais il s'arrêta à la porte et n'osa point franchir le seuil de l'édifice, où sa présence comme religieux catholique eût pu éveiller quelques susceptibilités. Ayant pris la route de Tiflis, il s'embarqua à Poti, passa en Crimée et à Odessa, et de là il gagna Constantinople et Venise, où il revint après une absence de dix années.

Les fatigues contractées pendant son voyage, les privations qu'il s'imposa, et le travail forcé auquel il se livra, contribuèrent à avancer les jours du voyageur. Lorsque je vis Nersès à Venise en 1861, il était depuis sept ans déjà rentré dans sa cellule, où il terminait son édition des œuvres de saint Jean Chrysostome, en arménien; sa santé était fort altérée, et il ressentait déjà les symptômes du mal qui devait l'emporter. Ce savant mékhitariste est mort à Fiesso, près Padoue, au mois de juin 1866, et sa mémoire vivra parmi les Arméniens aussi longtemps que celle des Tchamitch, des Indjidji, des Aucher, des Somal, dont il continua la tradition scientifique.

VICTOR LANGLOIS.

À MONSIEUR REINAUD, MEMBRE DE L'INSTITUT.

Monsieur le Président,

Vos importantes recherches sur les croisades, d'après les sources orientales, et le savant intérêt que vous portez à cette grande époque historique, me font espérer que vous accueillerez avec bienveillance l'indication d'un témoignage d'un contemporain sur l'effet que produisit sur lui la rencontre de guerriers musulmans se rendant à la Mecque, pour y achever dignement, par un acte de haute piété, les sanglants services qu'ils venaient de rendre à leur religion, en combattant les croisés infidèles.

Ce témoignage est celui de Khâcâni, et les troupes dont il parle sont probablement des soldats dès Noureddine. Il a dû les rencontrer en 549 de l'hégire (1154 A. D.); car en 550 ce sultan conclut une trêve avec Baudouin III, et en 551, où cette suspension d'hostilités a été rompue par le siége de Harim, le poëte était déjà à Mossoul.

Voici le texte de cette pièce de vers :

صفت غزات اسلام رضوان الله عنهم

صف صف زغُزات نصرت اثار
حِزب الله گاه حَزبِ کُفّار
حق خوانده مجاهدین ذین شان
دین گفته خیوش مسلمین هان
سر داده وتاج برفشانده
ما عِندَ اللهِ باقٍ حوانده
از نفس مهاجر از دل انصار
بُو ذَر دمر وبو دَجانه کِردار
از رنگ ضلال دل زدوده
بر تخت ظلال دین غنوده.
سیماهُم فی وجوهِهِم بود
نوز از أثر سجود مشهود
در صلح وقتال موی آسا
گهی رحماء گهی اشدّا
شمشیر معاملت زدوده
پس بر سگ آز آزموده
رایتها شان سیاه پُرنور
منصوب چو صعبه بلك منصو.

بینی دو هزار جیش ازین جنس
گرد عرفات جنی وانس

TRADUCTION.

Qualité des soldats de l'Islam, combattants dans la guerre sainte, que Dieu soit content d'eux.

Portant sur leurs fronts le cachet du triomphe, ces gardes du trône de Dieu reviennent, en rangs serrés, de la guerre sainte.

Ces soldats d'une religion élevée, ces glorieuses armées musulmanes, invoquent Dieu et récitent le symbole de la foi.

Sans crainte pour eux-mêmes, ayant dénoué leurs turbans, ils répètent : «Ce qui est à Dieu est éternel [1].»

Muhadjir par l'esprit, *Anssar* par le cœur, ils sont des *Abou-Dher* par l'âme, et des *Abou Dadjanèh* par leurs hauts faits [2].

Leurs cœurs sont fourbis de toute rouille d'hérésie; aussi établissent-ils la religion sur le trône du paradis.

Ils «portent des signes évidents sur leurs figures,» et «les marques de leur adoration» resplendissent de lumière [3].

Semblables à Moïse dans la paix, comme aussi pendant le carnage de la guerre, ils sont tantôt miséricordieux et tantôt terribles [4].

Les sabres de leurs actions sont purs, et ils les éprouvent sur les chiens de la convoitise.

Leurs bannières sont noires, mais (néanmoins) lumineuses, elles sont aidées par Dieu comme la Kaabe, peut-être sont-elles même plus victorieuses encore [5].

Quand on les voit au nombre de deux mille autour de l'Arafat, on est tenté de les prendre pour une réunion de génies et d'hommes.

Vous voyez, Monsieur, que cette petite pièce de vers ne contient, à proprement parler, aucun fait historique; néanmoins j'ai cru devoir la révéler, car elle porte le cachet de

[1] *Koran*, vers. 38 de la sourèh 16.

[2] *Muhadjir*, compagnons de fuite du Prophète; *Anssar*, habitants de Médine, venus à son secours; *Abou Dher* ابو ذر الغفاری Sahabèh et Muhadjir, mort l'an 60 de l'hégire; *Abou Dadjanèh*, Anssar, mort l'an 12 de l'hégire.

[3] Deux citations du Koran, la première et la seconde, se rapportent au 29e verset de la 48e sourèh.

[4] Allusion au même verset.

[5] Khâcâni joue ici sur les mots منصوب et منصور, qui tous les deux peuvent être pris dans le sens «d'aidée par Dieu.»

la vérité, et mentionne quelques détails peu importants, il est vrai, mais qui peignent assez bien le caractère fanatique des guerriers de l'Islam, accourus de presque tous les points du khalifat en Palestine et en Syrie, pour combattre les preux chevaliers de l'Europe occidentale.

Agréez, Monsieur le Président, l'assurance de ma haute considération.

N. de Khanikof.

刪補和漢年契 *Oho-saka*, 1865; un vol. in-4°.

Ce nouveau livre japonais, dont je viens de recevoir un exemplaire, a été publié par un savant de Yédo, M. Kana-i Sada-nawo. Après une courte préface relative au mode de composition de l'ouvrage et à son origine, on y trouve un tableau des *nen-gó* ou ères impériales du Nippon, depuis leur institution jusqu'à nos jours, tableau d'autant plus utile qu'il nous permet de trouver la correspondance des années modernes qui ne figurent encore, si je ne me trompe, dans aucun écrit des savants européens; on y a joint une liste chronologique de ces mêmes noms d'années avec l'indication des noms des souverains et de l'époque de leur règne qui les a vus paraître. Puis vient une liste des noms d'années chinoises (*nien-hao*) qui s'arrête à l'empereur *Tao-kouang.* Enfin on a ajouté à ces préliminaires une liste des souverains du Japon, depuis les temps mythologiques des dynasties divines (*ten-zin*) et héroïques (*tsi-zin*) jusqu'à l'époque du souverain actuel, dont le nom n'est pas connu et qu'on se borne à désigner sous le nom de *Kin-syó* « le suprême d'à présent »; et une liste des dynasties chinoises depuis les *San-hoang* « les trois Augustes » jusqu'aux *Tsin* « Purs », actuellement régnants.

Le corps de l'ouvrage a été disposé en deux sections imprimées parallèlement au haut et au bas de châque double

page. La section supérieure est consacrée au Japon et la section inférieure à la Chine. Une heureuse disposition permet de reconnaître au premier coup d'œil la concordance des règnes des princes des deux empires et en outre les règnes des princes qui, à certaines époques où ces États étaient divisés, ont occupé simultanément le trône. Inutile de remarquer combien de tels tableaux sont utiles et commodes, notamment pour l'étude des périodes durant lesquelles la Chine était partagée en plusieurs États dont on éprouve toujours de l'embarras à suivre les événements particuliers dans leurs rapports avec les faits relatifs à l'histoire de leurs voisins.

En dehors de la nomenclature pure et simple des règnes, on a disposé, année par année, sur la partie supérieure de l'ouvrage une bande où sont consignés les principaux événements de l'histoire du Japon, en parallèle avec une autre bande placée au bas du livre et dans laquelle sont enregistrés les principaux événements de l'histoire de la Chine. Enfin quelques colonnes ont été tracées à la fin du volume pour permettre à chacun d'y inscrire, à la main, pendant une soixantaine d'années, les événements survenus depuis l'impression de l'ouvrage.

Tout en appelant l'attention des japonistes sur le livre que nous donne M. Kana-ï Sada-nawo, je désire mentionner un autre ouvrage du même genre dû au père de l'un de nos plus savants occidentalistes de Yédo, M. Mi-Tsoukouri, et intitulé *Sin-sen-nen-feó* 新撰年表. Cet ouvrage, publié dans les années *An-seï*, renferme, outre l'exposé chronologique des principaux événements de l'histoire de la Chine et du Japon, un exposé analogue des faits relatifs à l'histoire des peuples européens. C'est une de ces intelligentes tentatives faites dans ces derniers temps au Japon pour répandre parmi le peuple le goût des choses occidentales. A ce titre nous devons lui accorder toutes nos sympathies.

Léon de Rosny.

UN DOCUMENT SUR LES FALACHAS.

Les renseignements que nous avons sur ce petit peuple de l'Abyssinie sont encore bien insuffisants. A part quelques notions que quelques voyageurs en ont recueillies en passant et qui n'ont pas beaucoup ajouté à ce que nous en savions depuis Ludolf, c'est-à-dire depuis deux cents ans, nous ne connaissons que le rapport publié dans les *Archives israélites* de l'année 1846 par M. d'Abbadie qui donne quelques détails sur cette tribu énigmatique. Ce qui rend ce peuple intéressant à étudier, c'est la question de savoir à quelle époque il est venu se fixer en Abyssinie, et si réellement il est, comme on le prétend, un reste de l'émigration juive du temps de Jérémie, ou même d'une émigration plus ancienne encore. Notre conviction à cet égard est bien fixée. Nous croyons pouvoir affirmer, d'après quelques indices assez caractéristiques, que les Falachas sont les frères des Juifs de l'Arabie et que leur établissement dans l'Abyssinie s'est effectué de la même façon que celui des autres habitants de ce pays. Quant aux Juifs de l'Arabie, nos lecteurs connaissent déjà la thèse nouvellement développée par M. Dozy, qui a cherché à démontrer qu'ils y demeurent depuis les temps les plus reculés. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans cette question. Mais il nous semble qu'il est très-facile de prouver que les Juifs qui se trouvaient en Arabie du temps de Mahomet n'y sont certainement pas venus antérieurement au premier siècle avant l'ère chrétienne.

La lettre que nous publions ci-après nous a été communiquée par le rabbin Jacob Sapir de Jérusalem, qui a exécuté récemment un voyage d'exploration dans l'Yemen et dans l'Inde. Elle est intéressante non-seulement parce qu'elle est le premier document émané directement des Falachas qui soit venu à notre connaissance, mais aussi parce qu'elle nous montre l'état moral de cette tribu. Elle est écrite en ghcez, excepté la date à la fin qui est en amharic. Mais la langue

de cette petite pièce n'est pas très-pure. Les fautes contre la grammaire de la langue gheez sont assez nombreuses. Quant aux personnes qui, au dire des auteurs de la lettre, ont jeté le trouble dans leurs consciences, en prétendant que les temps sont accomplis, que le Messie est venu et qu'ils devront rentrer dans la terre promise, nous croyons que ce sont les missionnaires anglais qui auront pu leur tenir ce langage. Voici le texte de ce document :

ይትባረክ ፡ እግዚአብሔር ፡ አምላከ ፡ እስራኤል ፡ አምላክ ፡ ለኵሉ ፡ መንፈሰ ፡ ወለኵሉ ፡ ዘሥጋ ፡ ዛቲ ፡ ጦማር ፡ ዘተፈነወት ፡ እምኀበ ፡ አባ ፡ ጸጋ ፡ ትብጻሕ ፡ እምካህን ፡ ዘኢየሩሳሌም ፡ ካካ ፡ ዮሴፍ ፡ እምኵሎሙ ፡ እምእብራውያን ፡ ሊቀ ፡ ካህናት ፡ ካካ ፡ ዮሴፍ ፡ ትብጻሕ ፡ በእደ ፡ ቡርንከሰ ፡ ኀቤክሙ ። ሰላም ፡ ለክሙ ፡ አህቲን ፡ እብራውያን ፡ ቀዳሚ ፡ ዘፈነውክሙ ፡ ጦማረ ፡ በዕደ ፡ ዳንኤል ፡ ወልደ ፡ አናንያ ፡ አቡሁ ፡ ለሙሴ ፡ በጽሐኑ ፡ ጊዜሁ ፡ ከመ ፡ ንትመየጥ ፡ ኀቤክሙ ፡ ሀገርነ ፡ ሀገረ ፡ ቅድሰት ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ንሕነሰ ፡ ነዳያን ፡ ሕዝብ ፡ ወአልብነ ፡ መስፍን ፡ ወኢነቢየ ፡ ወለእመ ፡ በጽሐ ፡ ጊዜሁ ፡ ፈንዉ ፡ ለነ ፡ ጦማረ ፡ ዘትበጽሕ ፡ ኀቤነ ፡ እስመ ፡ አንትሙ ፡ ትጌይሉ ፡ እምኔነ ፡ ንግሩነ ፡ ወአጠይቁነ ፡ ኵሉ ፡ ዘይከውን ፡ ዘይበጽሕ ፡ ኀቤነ ፡ ወንሕነሰ ፡ ዓቢይ ፡ ሁከት ፡ ተሀውከ ፡ ልብነ ፡ እስመ ፡ ይብሉ ፡ በጽሐ ፡ ጊዜሁ ፡ ሰብአ ፡ ሀገርነ ፡ ይብሉ ፡ ወትትፈለጡ ፡ እምክርስቲያን ፡ ወተሐውሩ ፡ ብሔረክሙ ፡ ኢየሩሳሌም ፡ ወትትራከቡ ፡ ምስለ ፡ አህዊክሙ ፡ ወትሠውቡ ፡

መስቀዕት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ለአምላከ ፡ እስራኤል ፡ በሀገር ፡ ቅድስት ። ወእንተኒ ፡ ቢርንከስ ፡ ብእሴ ፡ እግዚአብሔር ፡ እንዘ ፡ ናፈቅረከ ፡ ሖርከ ፡ አብጽሖ ፡ ለነ ፡ ዛተ ፡ ጦማረ ፡ እምኀበ ፡ አሐቂን ፡ እብራውያን ፡ ሰላም ፡ ለክሙ ፡ ሰላም ፡ ለክሙ ፡ በብዙኅ ፡ ሰላም ፡ አሐቂን ፡ እብራዉያን ፡ ዘሀሎክሙ ፡ በሕግ ፡ ኦሪት ፡ ዘወሀበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ለሙሴ ፡ ገብሩ ፡ በደብረ ፡ ሲና ፡ ዘፈነውከዋ ፡ ለዛቲ ፡ ጦማረ ፡ አባ ፡ ጸጋ ፡ አምላከ ፡ ፈነውኩ ፡ ለክሙ ፡ በሰብአት ፡ ሽሖ ፡ ከሥስት ፡ መቶ ፡ ሃምሳ ፡ አራት ፡ አመተ ፡ ዓለም ፡ በካልዕ ፡ ወርኀ ፡ ተፈጸመ ፡ ጦማረ ፡

Loué soit Dieu, le seigneur d'Israël, le seigneur de tout ce qui vit! Cette lettre est envoyée par Abbâ Ẓagâ au prêtre de Jérusalem, Kâkâ Joseph[1], à Kâkâ Joseph, le grand prêtre de tous les Juifs, par l'intermédiaire de Birinkôsa[2].

« La paix soit avec vous, ô nos frères Juifs! Nous vous avons envoyé une première lettre par l'intermédiaire de Daniel, fils d'Ananyah, père de Moïse. Le temps est-il venu que nous puissions rentrer auprès de vous, dans notre ville, la ville sainte, dans Jérusalem? Nous sommes un peuple malheureux, car nous n'avons pas de chef ni de prophète. Or si le temps est venu, envoyez-nous une lettre, car vous êtes mieux placés que nous; dites-nous et indiquez-nous l'état des choses. Quant à nous, une grande agitation s'est emparée de notre cœur, car des hommes de notre ville[3] disent que le temps est venu. Séparez-vous, disent-ils, des chrétiens et allez dans votre pays, à Jérusalem, et réunissez-

[1] Nous ignorons quel est le personnage ainsi nommé.

[2] C'est sans doute le nom défiguré d'un missionnaire.

[3] Cela peut se rapporter à l'Abyssinie, ou bien à la ville de Jérusalem.

vous à vos frères et offrez des sacrifices à Dieu, le seigneur d'Israël, dans la ville sainte.

« Et toi, Birinkôsa, homme de Dieu, pour l'amour que nous te portons, fais-nous parvenir cette lettre de la part de nos frères Juifs.

« La paix soit avec vous, la paix soit avec vous, avec beaucoup de salutations à vous, nos frères Juifs, qui êtes avec la loi que Dieu a donnée à Moïse, son serviteur, sur le mont Sinaï! Moi qui ai envoyé cette lettre, Abbâ Ẓagâ, juge. Je l'ai expédiée l'an sept mille six cent cinquante-quatre du monde, le deuxième mois. Fin de la lettre. »

Hermann Zotenberg.

The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, with annotations. The ways of the Neiblan and notice of the Phongies or burmese monks, by the Rev. P. Bigandet. Rangoon, 1866, 8° (xi, 538 et v pages).

M. Bigandet, évêque de Ramatha et vicaire apostolique d'Ava et du Pégou, avait publié en 1858 une Vie de Bouddha d'après les sources birmanes; aujourd'hui il fait paraître une deuxième édition ou plutôt un nouvel ouvrage beaucoup plus complet sur le même sujet. Les nombreuses additions qui distinguent cette édition et en ont presque doublé l'étendue, sont surtout tirées du *Totha-gatha-oudara*, ouvrage que M. Bigandet n'avait pas pu se procurer lorsqu'il a préparé sa première publication. Ce livre mérite une notice étendue et détaillée; mais il faut que je me contente d'appeler l'attention des savants sur l'œuvre d'un des missionnaires qui ont le mieux compris le devoir qui leur incombe d'étudier dans les sources mêmes les croyances du peuple qu'ils veulent convertir, et qui ont su le mieux faire servir à l'avancement de la science les facilités que leur donne le contact intime avec les populations parmi lesquelles ils résident. — J. M.

JOURNAL ASIATIQUE.

AVRIL-MAI 1867.

ÉTUDES BOUDDHIQUES.

SÛTRA DES QUATRE PERFECTIONS (CHATUSHKA NIRAHÂRA).

PAR M. FEER.

Dans un précédent travail sur les quatre préceptes, j'ai parlé plusieurs fois du *Chatushka Nirahâra*[1]; j'en ai même cité plusieurs articles. Malgré les obscurités fréquentes et les rêveries extravagantes qui le déparent, il me paraît utile de donner les énumérations quaternaires qu'il renferme au nombre de quarante-trois. J'avais songé d'abord à ne donner que cette liste; mais c'eût été lui ôter sa physionomie propre, et comme le sûtra où elle se trouve n'est pas fort long, je me décide à le donner tout entier; j'aurai soin seulement de détacher et de faire ressortir les énumérations qui en sont la partie essentielle. Toutefois, pour rendre cette lecture plus

[1] Transcription. Sanscrit : *u* = *ou*, *j* = *dj*, *ch* = *tch*, *sh* = *ch*; *h*, ajouté à une consonne, exprime l'aspirée. — Tibétain : mêmes conventions, si ce n'est que *j* et *dj* s'expriment comme en français; *ts'* représente l'aspirée de *ts*. — Les autres lettres ont la même valeur qu'en français.

facile ou plus intéressante, je crois devoir faire précéder la traduction de ce traité d'une analyse succincte et de quelques considérations.

Le *Chatushka Nirahâra* est un sûtra de Grand Véhicule, comme le titre l'atteste et comme la contexture du récit le démontre. Les quarante-trois énumérations y sont faites par Manjuçrî[1]. Ainsi que je l'ai déjà fait observer, le Buddha n'y joue qu'un rôle passif, au moins dans la première partie; l'enseignement y est donné à un dieu du Tushita, qui se trouvait mêlé, avec d'autres dieux, à l'assemblée des Bhixus et des Bôdhisattvas. Après avoir entendu successivement les enseignements du Buddha, qui ne nous sont pas rapportés, et ceux de Manjuçrî, donnés tout au long, le dieu, par reconnaissance, couvre l'assemblée de fleurs surnaturelles, ce à quoi les bouddhistes répondent par une apparition de Bôdhisattvas, en nombre immense: moment solennel signalé par un sourire du Buddha! La présence de ces personnages devient alors le sujet de la discussion. Après avoir donné une idée de leur nombre incalculable, on fait remarquer que ces êtres extraordinaires ont été amenés à la perfection par Manjuçrî et son enseignement des *Nirahâra* : ce qui provoque deux énumérations nouvelles, les *trente-cinq causes de maturation* et les *dix sujets d'orgueil* d'un Bôdhisattva. Le sûtra se termine par un éloge de la loi du Buddha, qui, en prévision de son Nirvâna prochain,

[1] M. Vassilief fait remarquer que la tâche de répandre le bouddhisme incombe surtout à Manjuçrî. (*Le Bouddhisme*, p. 125.)

confie à Maitrêya, son futur successeur dans la série des Buddhas, et à ses disciples, continuateurs de son œuvre pendant la période qui lui est échue à lui-même, l'ensemble de sa doctrine et spécialement la partie qui fait l'objet du sûtra, *les quatre Nirahâra*, décorés aussi du titre de «chemin de la maturation parfaite des Bôdhisattvas.» Ainsi, quoique la partie essentielle de l'enseignement ne soit pas donnée dans le sûtra par le Buddha lui-même, cet enseignement est approuvé, confirmé et même dénommé par le Buddha. Cette disposition tient à une tradition qui doit remonter aux origines du bouddhisme; car dans plusieurs épisodes de la vie de Buddha, épisodes authentiques selon toute apparence, ou établis sur des récits très-anciens, on voit Çâkyamuni confier à tel ou tel de ses disciples l'exécution de tel ou tel acte, l'enseignement de telle ou telle doctrine.

Je me réserve de faire aux différents passages de la traduction les remarques les plus importantes que le texte paraîtra requérir; je veux seulement, dès à présent, entrer dans quelques considérations générales.

Ce n'est pas par cette expression, *les quatre perfections*, mais par celle-ci, *les perfections, quatre par quatre*, qu'il faudrait traduire le sanscrit *Chatushka Nirahâra*. Peut-être le suffixe *ka* a-t-il cette valeur distributive : le tibétain ne l'exprime pas; le terme qu'il emploie, *vji-pa*, signifie ordinairement «quatrième, ou composé de quatre,» ce qui n'est point

ici le cas. Notre texte se compose de quatre fois quarante-trois, ou cent soixante-douze propositions, groupées quatre par quatre. Chaque groupe est pourvu d'un titre.

Que représentent ces cent soixante-douze propositions? Je remarque d'abord que quelques-unes sont répétées plusieurs fois, tantôt avec quelques variantes, tantôt dans des termes identiques. Il y aurait donc un travail à faire pour ramener à l'unité ces divergences secondaires, et donner en quelque sorte la substance de l'énumération. Afin de présenter le sûtra dans sa forme native, nous ne ferons pas ce travail; mais nous le préparerons ou le faciliterons à ceux qui seraient tentés de le faire, en renvoyant d'un article à l'autre pour les termes communs qui s'y trouvent[1].

Toutes les cent soixante-douze propositions dont nous parlons n'ont pas une égale valeur : les dix derniers articles, par exemple, se rapportent à des rêves, à des hallucinations étranges. La vue d'un vase, d'une jeune fille offrant des fleurs, et d'autres visions semblables, peuvent avoir une certaine valeur allégorique, mais ne paraissent pas être dans un rapport immédiat avec la doctrine bouddhique. Nous insisterons peu sur cette partie de l'énumération; mais l'autre partie renferme de nombreux points de doctrine et de morale, points indiqués

[1] Plusieurs de ces termes se retrouvent dans le Lalitavistara, à l'énumération des «cent-huit portes de la loi.» (*Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 39, 47.)

d'un mot, et dont chacun pourrait fournir la matière d'une explication détaillée. Aussi peut-on considérer le *Chatushka Nirahâra* comme une sorte de résumé du bouddhisme; les principales théories y sont représentées. Sans doute il est incomplet, et l'on peut y trouver des lacunes; mais cela n'empêche pas qu'on ne soit autorisé à y voir une sorte de concentration de la doctrine. Il y aurait une question plus épineuse à examiner, ce serait de rechercher s'il n'est pas spécial à une certaine école. Je ne saurais me prononcer sur ce point délicat; mais il me semble que notre sûtra se tient en dehors des discussions d'école, et se borne à rassembler, dans une sorte de catéchisme, les théories les plus importantes et les mieux reconnues du Grand Véhicule. Les expressions «joie excellente, pied, main, etc. des Bôdhisattvas,» indiquent suffisamment l'intention de graver dans la mémoire certains préceptes, tels que l'attention à écouter la loi, la libéralité, le détachement, etc. L'idée qui domine dans cette série de préceptes, c'est celle de la *perfection*, ou plutôt du perfectionnement appliqué à tous les êtres.

Cette idée de perfectionnement est exprimée par le mot sanscrit *Nirahâra*, qui ne se trouve pas dans les dictionnaires. Les titres des ouvrages du Kandjur ne l'offrent que deux fois, dans notre sûtra, et dans le *Bôdhisattva-Pratimôxa-Chatushka-Nirahâra*, qui en est voisin et fait partie du groupe de sûtras auquel appartient notre texte. Le mot tibétain qui traduit Nirahâra est *sgrub-pa;* dans plusieurs de ces

titres, il répond aux mots sanscrits *sâdhana*, *sâdhaka*, qui expriment l'idée « d'achèvement, de perfection. » Le terme *siddhi* « succès, réussite, » qui revient souvent dans les titres des ouvrages du système *tantrika* (section *Rgyud* du Kandjur), est presque constamment rendu par *grub*, qui n'est qu'une forme adoucie de *sgrub*. Le sens de notre expression *Nirahâra* est donc bien fixé. Elle exprime l'idée de « achever, consommer, conduire à la perfection, au terme suprême. » Voyons donc quels sont les moyens de réaliser cette perfection, d'après le sûtra qui en contient l'énumération.

CHATUSHKA NIRAHÂRA.

En langue de l'Inde : *Arya chatushka nirahâra nâma mahâyâna sûtra.* — En langue de Bod : *Hphags-pa vji-pa sgrub pa jês bya-va thêg·pa chhên-pô-i mdô.* — En français : *Vénérable sûtra de Grand Véhicule, intitulé les Quatre perfections.*

Adoration à tous les Buddhas et Bôdhisattvas. Voici le discours que j'ai entendu une fois. Bhagavat résidait à Çrâvastî, à Jêtavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada, avec une grande assemblée de Bhixus, réunis au nombre de cinq cents Bhixus, et de cent mille Bôdhisattvas, n'ayant tous pour vêtement qu'un grand amulette[1], et avec tous les fils

[1] Expression singulière et difficile, dont voici l'explication littérale : *gô-chha* (cuirasse, — sanscrit *varma* ou *kavacha*); *chhen-pô* (grande, — sanscrit *mahâ*); *bgos-pa* (ayant revêtu, — sanscrit *sannaddha*) : = sanscrit, *mahâ-varma-sannaddha* « revêtu d'une grande armure. »

de dieux, qui vivent au sein *de la région* du désir, et qui vivent au sein *de la région* de la forme[1].

Puis Bhagavat, entouré complétement d'une assemblée de plusieurs milliers, regardant en avant[2], se mit à enseigner la loi.

Ensuite Manjuçrî-Kumâra-Bhûta[3], pour faire une

Le texte ajoute *sha stag* « simplement, seulement. » Les mots *kavacha, varma* « cuirasse, » se prenant dans le sens de « amulette, » ce qui est naturel, puisqu'un amulette est une arme défensive, j'adopte cette dernière acception. Je remarque seulement que le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne la phrase *gô-chha-bgôs-lta-bu* (qui devrait répondre à *varma sannaddha sadriça* « semblable à celui qui est revêtu d'une armure ou d'un amulette ») avec le mot sanscrit *avasthita*. Si l'on adoptait cet équivalent, il faudrait traduire : « qui étaient là en simples assistants. » — La *cuirasse* est l'emblème de la vigilance dans le *Trisamvara nidêça*, ch. VII. (V. Vassilief, I, 156.)

[1] La région du *désir* est la région inférieure du ciel; la région de la *forme* est la région intermédiaire; il en existe une troisième, la région supérieure, dite *sans forme*, dont il n'est point parlé ici.

[2] *Regardant en avant*. Le tome VI de la *Société académique de Saint-Quentin* contient un mémoire sur deux figures du Buddha, l'une assise dans la position ordinaire, l'autre debout; l'auteur du mémoire, M. Textor de Ravisi, remarque (p. 309) que la figure debout a le *regard dirigé en avant*, tandis que la figure assise a les yeux baissés. Celle-ci représente bien certainement le *Buddha méditant;* il est donc probable que l'autre représente le *Buddha enseignant*. Cette particularité de la direction du regard n'est point indiquée dans la copie du bas-relief donné par M. Pavie, jointe par M. Foucaux à son Rgya tch'er rol-pa, et qui représente le Buddha dans les deux attitudes, celle de la méditation et celle de la prédication. Notre texte nous autorise à voir dans les figures qui ont le regard dirigé en avant le *Buddha prêchant*.

[3] Le nom complet de Manjuçrî, *Manjuçrî Kumâra Bhûta* « Manjuçrî, devenu jeune homme, » est bien connu. Si les réflexions que j'ai faites sur le mot *kumâra* (*Journ. asiat.* octob.-nov. 1866, p. 305, 306), et que je ne répète pas ici, sont justes, cette désignation

offrande, prit un baldaquin [1] en pierres précieuses, de la mesure de dix milles, et l'assujettit sur l'excroissance de la tête de Bhagavat. Or, au sein de cette assemblée, il y avait un fils de dieu, de la section du Tushita, appelé *Çrîbhadravat*[2], qui ne voulut pas se détourner de la Bôdhi parfaite et sans supérieure. Absorbé dans la méditation, il se mêla à cette séance, y prit place, et, s'étant levé de dessus le tapis où il était assis, il ramena son vêtement sur son épaule, mit en terre la rotule du genou droit[3], puis, ayant joint les mains et s'étant incliné du côté où était Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, il adressa ces paroles à Manjucrî-Kumâra-Bhûta : « Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, n'es-tu pas encore satisfait d'avoir accompli l'œuvre de l'offrande au Tathâgata? » — Manjuçrî reprit : « Fils d'un dieu, comment entends-tu ceci? Le grand Océan est-il jamais rassasié de toutes les eaux qu'il reçoit? » Le fils d'un dieu répondit : « Manjuçrî, cela n'est pas. » — Manjuçrî repartit : « Fils

revient à dire, « Manjuçrî devenu Bôdhisattva, » ou simplement « le Bôdhisattva Manjuçrî. »

[1] *gdugs*, sanscrit *chhatra* « parasol. »

[2] *Crîbhadravat* ou *Crîbhadramat*. Le mot tibétain est *dpal-bzangs-ldan*. Le premier mot *dpal*, rend toujours le sanscrit *crî*; le deuxième, *bzangs* (pour *bzang*), traduit le sanscrit *bhadra*, le suffixe *ldan* répond aux suffixes sanscrits *vat* et *mat*. Ce mot signifie « qui possède une heureuse fortune, ou la prospérité de la fortune. » *Bhadraçrî* ou *bhadraçraya*, désigne le « santal. » Peut-être le nom signifie-t-il « qui possède un santal, » et doit-il se lire *Bhadraçrîmat*. — On sait que le *Tushita* (joyeux) est un des étages de la région du désir.

[3] Geste souvent décrit dans les sûtras, et qui sera reproduit de nouveau dans celui-ci même.

d'un dieu, tel qu'est le grand Océan, le lac profond, difficile à sonder, telle est la science sans mesure, immense, de celui qui sait tout, cette science qu'il faut poursuivre; et le Bôdhisattva a beau accomplir l'œuvre de l'offrande au Tathâgata, il ne doit jamais être satisfait. »

Le fils d'un dieu reprit : « Manjuçrî, par quel effort[1] le Bôdhisattva fera-t-il son offrande au Tathâgata. »

Manjuçrî répondit : « C'est au moyen de quatre efforts que le Tathâgata fera son offrande. Quels sont ces quatre efforts? Ce sont :

Un effort pour la qualité de tout savoir;

Un effort pour le salut complet de tous les êtres;

Un effort pour que l'amour des trois joyaux ne soit pas brisé;

Un effort pour saisir complétement l'appareil (ou l'assemblage[2]) des qualités du champ de Buddha.

Fils d'un dieu, ce sont là les efforts au nombre de quatre, par lesquels le Bôdhisattva fera des offrandes au Tathâgata. »

Le fils d'un dieu reprit : « Manjuçrî, en faveur de Brahmâ, qui a les cheveux noués au sommet de la tête, et qui réside parmi les fils des dieux de la sec-

[1] « Effort » *dmigs*, que le Dictionnaire tibétain-sanscrit rend par des mots empruntés aux racines *labh*, *rabh* (pratilambha, âlambha, ârambhana, vilambhâlabau), et qui expriment l'idée de « tendre à une chose, la saisir, l'entreprendre. » Il s'agit sans doute d'un effort de la pensée, d'une aspiration, plutôt que d'un déploiement d'activité extérieure.

[2] *Bkód* « fondation, construction. »

tion de Brahmâ[1], développe bien, je t'en prie, ô Manjuçrî, cette exposition suivie de la loi, appelée *les quatre perfections du chemin des Bôdhisattvas*. Moi et cette assemblée tout entière, nous désirons l'entendre. Manjuçrî, on ne refuse pas aux Bôdhisattvas la communication de la loi; on ne refuse pas de les faire participer[2] à la doctrine de celui qui enseigne.»

Manjuçrî répondit : «Fils d'un dieu, écoute, et retiens bien, je t'exposerai cet enchaînement de la doctrine appelée *les quatre perfections* (*Nirakâra*[3]).

[1] *Brahma-kâyika :* Ces dieux habitent la plus basse des quatre régions de la contemplation. Leur chef, Brahma, est toujours décrit avec sa touffe de cheveux. (Voyez *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 366 et suiv.)

[2] *Dpé-mkhyud :* «Retenir ses livres, refuser de les prêter.» Expression singulière et originale, très-significative.

[3] Je donne les *nirahâra* sans reproduire la forme tibétaine, qui met en tête de chacun d'eux l'introduction : «Fils d'un dieu, voici les quatre..... — Quels sont ces quatre? — Ce sont.....» et à la fin, la conclusion répétant le titre : «Fils d'un dieu, tels sont les quatre.....» Je me borne à traduire le titre et les sentences de chaque article, en lui donnant un numéro en chiffres romains, en même temps qu'un numéro en chiffres arabes à chacune des sentences. Pour faciliter les comparaisons, j'ajoute après chaque mot important les articles ou les sentences dans lesquels on peut les retrouver; le chiffre romain, quand il est seul, indique que le terme dont il s'agit se trouve dans le titre, ou est répété dans les quatre sentences de l'article auquel on renvoie. Pour les mots qui reviennent souvent, tels que les mots «être, loi,» je me borne à indiquer tous les passages dans le premier où ils se rencontrent, et à renvoyer ensuite à ce premier passage chaque fois que ces mots se retrouvent. Les notes explicatives, mises au bas des pages pour ces articles, portent en tête le numéro de l'article en chiffres romains, et renferment intérieurement les numéros des sentences pour lesquelles il a paru bon de faire quelques remarques. Les lettres du texte insérées entre

I.

བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་ལྷག་པའི་བསམ་པའི་སེམས་བསྐྱེད་
པར་རིགས་པར་བྱའོ༎

1. སེམས་ཅན་དཔག་ཏུ་མེད་པ་བསྡུ་བའི་ཕྱིར་སེམས་བསྐྱེད་པ།
2. སེམས་ཅན་དཔག་ཏུ་མེད་པ་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་◦།
3. དགེ་བའི་རྩ་བ་དཔག་ཏུ་མེད་པ་བསགས་པའི་ཕྱིར་◦།
4. སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་དཔག་ཏུ་མེད་པ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་
རྫོགས་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་◦།

CE QU'IL EST CONVENABLE QUE LES BÔDHISATTVAS FASSENT POUR CRÉER LA PENSÉE D'UN DÉSIR ÉLEVÉ (XXII, 1).

1. Créer une pensée en vue de rassembler (VIII, 2; XV, 4; XVI, 3) des êtres (2, VII, 4; IX, 1; XIII, 3; XIV, 4; XIX, 4; XX, 4; XXII, 3; XXVIII, 1; XXIX. 3) sans nombre;
2. Créer une pensée en vue de mûrir (VI, 3; VII, 4; IX, 1; XIII, 3; XIV, 4) complétement des êtres sans nombre;
3. Créer une pensée en vue d'accumuler d'innombrables racines de vertus (XII, 4; XIII, 4; XXXII, 4).

parenthèses (), sans autre indication, sont celles qu'on propose d'en *retrancher;* pour celles qui sont entre crochets [ ], on propose de les *ajouter.*

I, *titre. Lhag-pai-bsam-pa* « Méditation ou désir de quelque chose de plus. » *Lhag-pa* rend souvent la préposition sanscrite *adhi,* et d'ailleurs le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne le sanscrit *adhyâçaya* « désir vers, tendance de la pensée. » Ce mot doit désigner l'aspiration vers le bien, une sainte ambition : ce que confirment les quatre sentences placées sous cette rubrique.

4. Créer une pensée en vue de comprendre parfaitement et à fond (VII, 3) l'incommensurable doctrine ou loi (VII, 3; IX, 4; XI, 1, 4; XIII, 2; XVI, 2; XVII, 3; XX, 2; XXIV, 1; XXVII, 3; XLII, 3, 4) du Buddha.

II.

བྱང ○ ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་བྲག་ལྷ་བྲ་ཡིན་ནོ།།

1. སློང་བ་རྣམས་ལ་ཕོང་ཁྲ་བ་མེད་པའི་སེམས་།

2. ཕྱོག་པར་ཞུགས་པ་རྣམས་ལ་སྙིང་རྗེ་བའི ○

3. ཤེས་རབ་ལས་མ་ཉམས་པའི་ ○

4. རྩོམ་པ་ཉམས (ou རྣམས?) ཧོག་ཏུ་ཆུད་པར་བྱེད་པའི ○

II, 1. *Ceux qui demandent: slong-va.* La lettre ང est très-informe, on pourrait lire བ, ce qui donnerait *slob*, «disciple,» ou plutôt «professeur.» Quant à *slong-va*, ce mot signifie «mendiant.» Nous le retrouverons plus loin, XXVIII, 3, où il n'est guère moins embarrassant qu'ici. On pourrait le prendre dans le sens de «moine» (*Bhixu*); mais il devrait y avoir *dgé-slong* : l'ellipse de *dgé* ne serait-elle pas trop forte? En donnant les équivalents sanscrits *vata :*, *bhixaka :*, le Dictionnaire tibétain-sanscrit paraît attribuer à ce mot la signification de «mendiant, qui demande.» Je le prends donc dans le sens de «nécessiteux,» soit au moral, soit au physique, mais surtout au moral. La deuxième sentence paraît assez bien justifier cette interprétation. — 4. *Rts'ôm-pa ñams-hôg-tu-ch'ud-par-byed-pahi-sems. Rtsôm-pa* (*sârambha, upakrama, kriya*) signifie «entreprise, commencement.» Seulement, pour que le sens fût ainsi précisé, il faudrait le passé *rtsôms;* le présent *rtsôm* signifie rigoureusement «celui qui commence, entreprend.» *Nams* signifie «diminué, détérioré.» Je lirais volontiers *rnams*, pour y voir un signe de pluralité joint à *rtsôm-pa*, si plus tard *ñams* ne se retrouvait écrit de la même manière dans une phrase calquée sur celle-ci : *hôg-tu ch'ud-pa*, signifie «entrer ou mettre à la suite.» Le Dictionnaire tibétain-sanscrit dit *gata*, *pravishṭa* «allé, entré,» *ch'ud* paraît identique à *ts'ud.* (Voy. *Journal*

PRODUCTION DE PENSÉE DES BÔDHISATTVAS, SEMBLABLE À UN ROCHER.

1. Un esprit exempt de colère (IX, 1; XXVIII, 3) envers ceux qui demandent;
2. Un esprit de compassion (III, 4; XXXIII, 2) envers les égarés;
3. Un esprit qui empêche de déchoir de la Prajñâ (haute science) (XXIII, 2; XXV, 4; XXXIII, 4);
4. Un esprit d'achèvement (ou de persévérance) à la suite des entreprises commencées.

III.

བྱང° གྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་མངོན་པར་འཕགས་པ་ཡིན་ནོ ||

1. ཚུལ་ཁྲིམས་མངོན་པར་འཕགས་པ་ |
2. ཐོས་པ་མངོན་པར་འཕགས་པ |
3. བྱམས་པ་ཆེན་པོ་མངོན་པར་འཕགས་པ |
4. སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་མངོན་པར་འཕགས་པ ||

PRODUCTION DE PENSÉE SUPÉRIEURE DES BÔDHISATTVAS.

1. La moralité (III, 1; XXIII, 1; XXV, 2) supérieure;
2. L'audition (III, 2; XV, 1; XVI, 1; XX, 2; XXV, 3; XXXII, 3) supérieure *de la doctrine;*

asiatique, octobre-novembre 1866, p. 351.) En conséquence, si on lit *ñams*, la phrase devra se traduire : « un esprit qui fait poursuivre ou reprendre les entreprises, même après qu'elles ont été compromises. » (Exhortation à ne pas se laisser abattre) : Si on lit *rnams*, on traduira : « un esprit déterminé à poursuivre résolûment les entreprises commencées, ou à imiter, suivre ceux qui entreprennent et donnent l'exemple. » J'adopte la deuxième interprétation, comme la plus conforme à la pensée générale du texte.

3. Le grand amour (XXIV, 3; XXXIII, 3) supérieur;
4. La grande compassion (III, 4; XXXIII, 3) supérieure.

IV.

བྱང° ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་བརྟན་པ། སྙིང་པོ་ཅན། མི་ཕྱེད་པ། རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའོ།།

1. བསམ་པ་ལས་མི་ཕྱེད་པ།
2. འཛའ་ (ou འཛང?) བ་ལས་མི°
3. ནན་ཏན་ལས་མི°
4. ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལས་མི°།

PRODUCTION DE PENSÉE DES BÔDHISATTVAS SEMBLABLE AU DIAMANT, FERME, ESSENTIELLE, ET DONT ILS NE SE SÉPARENT PAS.

1. Ne pas se séparer de la méditation (XVIII, 3; XXXIII, 1);
3. Ne pas se séparer de la sagesse (?);
3. Ne pas se séparer du zèle (XII, 1; XXXI, 4);
4. Ne pas se séparer du Grand Véhicule.

IV, *titre*. «Essentielle.» *Sñing-pô* «ayant l'essence» — «Dont ils ne se séparent pas.» *Mi phyed-pa,* littéralement «indivisible.» La suite indique de quelle manière on doit l'entendre. — 2. *Sagesse.* Le texte porte *hdzah-va,* qui paraît ne pas exister; je lis *hdzang-va*, identique à *hdzangs-va* «sage,» que je prends comme le substantif «sagesse;» car il s'agit ici de qualités, non de personnes. On pourrait aussi lire *hdzab-pa* «effort, application.» Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *ma-hdzah-va, amitra* «ennemi.» *Hdzah-va* signifierait donc «ami,» et notre sentence «ne pas se séparer d'un ami»?

V.

བྱང° ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་བསྟེན་དཀའ་བ་ཡིན་ནོ།།

1. ཉོན་མོངས་པ་དང་མ་འདྲེས་པ།
2. རྙེད་པ་དང། བཀུར་སྟི་དང། ཚིགས་སུ་བཅད་པ་ཐམས་ཅད་དང་མ°
3. ཐེག་པ་དམན་པ་དང མ°
4. སྐྱེ་བོ་མི་བགྲུངས་པ་ཐམས་ཅད་དང མ°

PRODUCTION DE PENSÉE À LAQUELLE IL SERAIT DANGEREUX POUR LES BÔDHISATTVAS DE SE CONFIER.

1. Ne pas être mêlé à la corruption morale (XIX, 3; XXIX, 2);
2. Ne pas être mêlé à tout ce qui est gain, honneur, poésie *profane;*
3. Ne pas être mêlé au Petit Véhicule;
4. Ne pas être mêlé aux hommes qui ne sont pas éclairés (ou purifiés).

VI.

བྱང° སེམས་བསྐྱེད་པ་བླ་ན་མེད་པའོ།།

1. ཕངས་པའི་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་གཏོང་བའི་སེམས།

V, 2. Interdiction singulière ! Je rends par « honneur » l'expression *bkur-sti* « marque de respect ; » peut-être y faut-il joindre le mot *rñéd,* que je traduis par « gain ; » car on dit *rñed-bkur* « hommage. » L'expression *ts'igs-su-bchad-pa* rend ordinairement le mot *gâthâ* (stances bouddhiques). Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *çlôka,* nom ordinaire du langage rhythmé.

VI, 1. *Hphangs-pai-dngôs-pô* « matière à rejet ou à sacrifice. » Le

2. བྱིན་ནས་འགྱོད་པ་མེད་པའི་སེམས།

3. རྣམ་པར་སྨིན་པ་ལ་རེ་བ་མེད་པའི་སེམས།

4. བྱང་ཆུབ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བའི་སེམས།

PRODUCTION DE PENSÉE DES BÔDHISATTVAS À LAQUELLE IL N'Y A RIEN DE SUPÉRIEUR.

1. La pensée de renoncer à tout ce qui peut être rejeté;
2. La pensée par laquelle on ne se repent pas d'avoir donné (XX, 3);
3. La pensée qui consiste à ne pas espérer (XXII, 4) en la maturité (I, 2; VII, 4; IX, 1; XIII, 3; XIV, 4) parfaite;
4. La pensée de la bénédiction parfaite (VI, 4; XVI, 4; XVII, 4; XXXIII, 2) qui réside dans la Bôdhi (VI, 4; XVI, 4; XXIV, 4).

VII.

བྱང༠ ཀྱི་སྤྱི་བོར་ཕྱིན་པའི་ཆོས་སོ ||

1: ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ།

2. ཐབས་ལ་མཁས་པ།

Dictionnaire tibétain-sanscrit donne des significations qui emportent toutes l'idée de «rejet,» sauf une : *priyâ* «bien-aimée.» — 3. Sentence assez inattendue, qui contient sans doute une allusion à des doctrines contraires au bouddhisme; elle est à la fois complétée et interprétée par la suivante; il suffit d'ajouter à notre phrase cette restriction : «sans la Bôdhi.»

VII, 2. Sujet favori des bouddhistes. Notre sentence forme le titre du dix-neuvième sûtra du XX[e] volume du Mdo. On la retrouve dans le titre du septième ouvrage du XXX[e] volume de la même section. Il est aussi question de la méthode ou des procédés (*thabs*) dans *Mdo*, XI, 4; *Rgyud*, III, 6, et XIX, 24.

3. དམ་པའི་ཆོས་ཡོངས་སུ་འཛིན་པ།

4. སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱེད་པ།

LOIS (OU PRÉCEPTES) PAR LESQUELS LES BÔDHISATTVAS ARRIVENT AU SOMMET DE LA TÊTE (OU À LA CIME LA PLUS ÉLEVÉE).

1. La Prajñâ pâramitâ (science transcendante);
2. La science de la méthode (ou l'habileté dans les moyens) (XIV, 4. XXXIII, 4);
3. La possession (ou la compréhension) parfaite (I, 4) de la loi (I, 4);
4. La parfaite maturation (XIV, 4) des êtres.

VIII.

བྱང°ཀྱི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ལམ་སྟོན་པར་བྱེད་པའོ།།

1. ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་རྣམས་ལ་བསྟེན་པ།

2. བསྡུ་བའི་དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱི་རྗེས་སུ་མཐུན་པ།

3. ཚངས་པའི་གནས་སྒྲུབ་པ།

4. མངོན་པར་ཤེས་པས་རྣམ་པར་རྩེ་བ།

VIII, *titre.* Ou *ce par quoi les Bôdhisattvas montrent, etc.* 1. Pour les Pâramitâs, ou «vertus, perfections,» voir Burnouf, *Lotus de la bonne loi,* p. 544 et suiv. — 2. Les bases de la réunion (*sangrahavastu*) sont au nombre de quatre: 1° le don (*dânam*); 2° les paroles agréables (*priyavâditâ*); 3° les services rendus (*arthacharyâ*); 4° la communauté du but à atteindre (*samânârtha*). (Voy. *Rgya-tch'er-rol-pa,* p. 51 et 45, et *Buddhistische Triglotte,* 12 *b.*) Le brahmanisme connaît aussi, sous le nom de *Sambandhanam* «liaison,» quatre choses qui sont: 1° la compassion (*dayâ*); 2° l'amour envers les êtres (*maitrî bhûteshû*); 3° la libéralité (*dânam*); 4° les douces paroles (*madhurâ vâk*). *Mahâbhârata. Adi-parva,* 3562. Fauche, I, 377.

CE QUI MONTRE LE CHEMIN DE LA BÔDHI (XXIV, 4) POUR LES BÔDHISATTVAS.

1. L'application aux Pâramitâs;
2. L'observation des bases de la réunion;
3. L'achèvement de la demeure de pureté (VIII, 3);
4. L'action de se divertir avec la science surnaturelle (l'Abhijñâ) (XXVI, 2).

IX.

བྱང༌° ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་ནོམ་པ་དམ་པ་མཆོག་ཡིན་ནོ །།

1. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཁོང་ཁྲོ་བ་མེད་པ །
2. གང་དག་དེ་དང་འགལ་བར་བྱེད་པ་དེ་དག་ཉིད་ལ་རབ་ཏུ་ཐར་བར་བྱ་བར་སེམས་སྐྱེད་པ །

IX, 2. «Ceux qui transgressent» = *hgal-va;* peut-être faut-il traduire : «les fauteurs de schisme.» Le schisme paraît avoir été le grand effroi des bouddhistes, qui l'ont cependant pratiqué sur une vaste échelle. — 3. «La vigilance.» J'ai déjà parlé de ce mot (*Journ. asiat.* octobre-novembre 1866, p. 287), où il est écrit par erreur *bad,* au lieu de *bag.* Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *apramâda* «soin, vigilance;» pour *bag-méd,* négation de notre terme, il donne *pramâda* «incurie, négligence, erreur,» et *anuçaya* «recherche passionnée, haine, hostilité.» Peut-être a-t-on confondu ici les termes *pramada* «ivresse» et *pramâda* «stupidité, négligence.» Schmidt traduit : «sans soin ou préoccupation.» Le même, pour *bag-yód,* donne «moral, réglé, chaste, pur.» Ce terme paraît désigner, en général, la droiture, la pureté intellectuelle et morale. — 4. *Dbul-vas* (par la pauvreté), *phongs-par-gyur* (devenu malheureux). *Dbul-pó* signifie «pauvre;» je crois pouvoir traduire *dbul-va* par «pauvreté;» il s'agit sans doute de celui qu'un dénûment absolu empêche de pratiquer la libéralité (*dânam*), et qui cependant n'est point pour cela dispensé de se conformer à la loi.

3. ཇི་ཙམ་གྱི་ཡུལ་རྒྱ་ཆེན་པོ་ཞིག་འགྲོར་ཡང་དེ་ལ་བག་ཡོད་པ།

4. ཇི་ཙམ་དུ་དབུལ་བས་ཕོངས་པར་གྱུར་ཡང་ཆོས་སྤྱོད་པ།

MANIÈRE BONNE ET EXCELLENTE POUR LES BÔDHISATTVAS DE SAISIR LA LOI.

1. Absence de colère (II, 1; XXVIII, 3) envers tous les êtres;
2. Production d'une pensée pour que ceux qui transgressent, quels qu'ils soient, ceux-là mêmes soient délivrés (XXIII, 4);
3. En quelques contrées vastes et étendues que l'on soit arrivé, qu'on y pratique la vigilance;
4. A quelque degré de pauvreté (XVI, 3) que l'on soit réduit, il reste cependant à pratiquer la loi (I, 4 etc.).

X.

བྱང° ཀྱི་མོས་པའོ ||

1. ཁྱིམ་པར་གྱུར་ན་བདག་གི་ལོངས་སྤྱོད་ཀྱིས་ཆོག་ཤེས་པ།

2. གཞན་གྱི་ནོར་ལ་མངོན་པར་འདོད་པ་མེད་པ།

X, *titre*. *Mós-pa*. Schmidt donne « Achtung, Aufmerksamkeit, Gefallen, Wohlwollen. » Le Dictionnaire tibétain-sanscrit: *adhimukti abhilásha* « désir, inclination, » *prayatam*, qu'il faut sans doute lire *prayatnam* « effort » (peut-être *priyatam* ou *priyatá* « tendresse, affection, objet aimé » ?). Il faut prendre ce mot dans un sens restrictif: « Ce à quoi les Bôdhisattvas doivent borner leurs désirs. »

X, 1. Ou « de ce qu'on possède soi-même. » La difficulté vient de *vdag-gi* (*vdag-gi longs-spyod gyis chhog-shes*), qui signifie « maître » (*khyimbdag* « maître de maison »), et qui signifie aussi « moi, » mais est de plus susceptible du sens réfléchi. Le Dictionnaire tibétain-sanscrit le rend par *sva* « soi, » *akam* « moi, » *prabhu* « maître. » Selon qu'on

3. རབ་ཏུ་བྱུང་ནས་འཕགས་པའི་རིགས་ཀྱིས་ཆོག་ཤེས་པ།
4. སྦྱངས་པའི་ཡོན་ཏན་དང་། ཡོ་བྱད་བསྙུངས་པ།

RÉSERVE QUE DOIVENT AVOIR LES BÔDHISATTVAS.

1. Quand on est dans une maison, se contenter de ce que possède le maître;
2. Ne pas désirer le bien d'autrui;
3. Quand on a adopté la vie religieuse, se contenter de la science vénérable;
4. Amoindrir les qualités de l'agitation et l'appareil extérieur (XXIV, 3).

XI.

ཟང° ཀྱི་སྦྱིན་པའོ ‖

1. ཆོས་སྦྱིན་པ།
2. ཟང་ཟིང་སྦྱིན་པ།

adopte l'un ou l'autre sens, la phrase signifie : ou bien qu'on ne doit pas entraîner le maître de maison à des dépenses extraordinaires, ou bien qu'on doit lui épargner toute dépense quelle qu'elle soit. » — 4. *Qualités de l'agitation : spyangs pa-i yon-tan*, sanscrit *dhutaguṇa* (Dictionnaire tibétain-sanscrit). Je pense qu'il s'agit de l'agitation mondaine. *Appareil extérieur : yô byad*, sanscrit *parishkâra, upachara, vittam* « embellissement, abondance de bien, troupe de serviteurs. » Toute cette stance a pour but d'exalter le renoncement.

XI, 2. *Zang-zing*, sanscrit *amisha* (Dictionnaire tibétain-sanscrit), mot que Wilson traduit « 1° Luxury; 2° Honesty, simplicity. » Schmidt donne pour le mot tibétain le sens de « biens, effets, marchandises. » Cette stance paraît faire allusion à ce que l'on donne aux Bôdhisattvas aussi bien qu'à ce qu'ils donnent eux-mêmes; la deuxième sentence et peut-être la troisième rentrent dans la première acception.

3. ཤོག་ཤོག་དང་། སྣག་ཚ་དང་། སྨྱུ་གུ་དང་། གླེགས་བམ་སྦྱིན་པ་།

4. ཆོས་སྨྲ་བ་ལ་བསམ་པ་ཞག་ པ་ནས་ལེགས་སོ་ཞེས་བྱ་བ་སྦྱིན་པ།

DON DES BÔDHISATTVAS.

1. Don de la loi (I, 4);
2. Don de marchandises (diverses);
3. Don de papier, d'encre, de calame, de tablettes (ou de livres);
4. Quand on a lié sa pensée à la promulgation de la loi (I, 4), c'est bien (dit-on) en cela que consiste le don.

XII.

བྱང° སྙིང་པོ་ཉིད་དོ༎

1. ཐོས་པ་ལས་ནན་ཏན་སྙིང་པོ་ཉིད།
2. ལོངས་སྤྱོད་རྣམས་ལས་གཏོང་བའི་སྙིང་°
3. ལུས་ལས་བླ་མ་ལ(ས)་བསྙེན་བཀུར་བྱ་བ[འི]་སྙིང་°
4. སྒོམ་ལས་དགེ་བའི་རྩ་བ་བསྐྱེད་པའི་སྙིང་°།

LA PUISSANCE INTÉRIEURE DES BÔDHISATTVAS.

1. De l'audition (v. III, 2) *vient* la puissance intérieure du zèle (IV, 3; XXXI, 4);
2. Des richesses (X, 1, XVI, 4) *vient* la puissance intérieure du sacrifice;

XII, *titre*. *Sñing-po-ñid* « essence, qualité essentielle. » — 3. *Lus las bla-ma la S.* Cet *s* me paraît être une faute, je le retranche. *Lus* (à l'ablatif ici) signifie « corps. » Cependant la même racine signifie « reste, reliques; » il est vrai qu'elle est alors suivie du suffixe *pa;* si ce n'était cette considération, on pourrait traduire : « des reliques vient la puissance de vénérer les Lamas. » Ces personnages sont, en effet, les seuls dont on conserve les restes pour les honorer.

3. Du corps (XXIII, 2; XXXI, 1) *vient* la puissance de vénérer les Lamas;
4. De la vie *vient* la puissance de produire des racines de vertus (I, 3; XIII, 4; XXXII, 4).

XIII.

བྱང° ཀྱི་ཡོངས་སུ་གཏང་བར་མི་བྱ་བའོ།།

1. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ཡོངས་སུ་གཏང་བར་མི་བྱ་བ།
2. དམ་པའི་ཆོས་ཡོངས་སུ°།
3. སེམས་ཅན་ཡོངས་ས°།
4. དགེ་བའི་རྩ་བའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་བཙལ་བ་ཡོངས་སུ°།།

CE QU'IL EST ABSOLUMENT NÉCESSAIRE POUR LES BÔDHISATTVAS DE NE PAS ABANDONNER.

1. Il est absolument nécessaire de ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi (XXI, 1; XXXI, 1);
2. Il est absolument nécessaire de ne pas abandonner la bonne loi (I, 4, etc.);
3. Il est absolument nécessaire de ne pas abandonner les êtres (I, 1, etc.);
4. Il est absolument nécessaire de n'abandonner la recherche d'aucune des lois des racines de vertus (I, 3; XII, 4; XIII, 4).

XIII. L'expression *gtong-va* se prend dans un double sens, que notre texte fournit tour à tour : «abandonner,» c'est-à-dire «déserter, trahir, se retirer de;» «abandonner,» c'est-à-dire «sacrifier, renoncer volontairement et méritoirement à une chose.»

XIV.

བྱང° ཀྱི་སྐྱེད་མོས་ཚལ་ལོ ||

1. དགོན་པ་ལ་གནས་པ་ །
2. དབེན་པ་ལ་མངོན་པར་དགའ་བ་ །
3. དགེ་བའི་ཆོས་ལ་འདུན་པ་ །
4. ཐབས་མཁས་པས་སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱེད་པ ||

JARDIN (OU PARC) DES BÔDHISATTVAS.

1. L'habitation dans la forêt (XXVII, 2);
2. Se réjouir dans la retraite (XIX, 2);
3. Aspirer à la loi de vertu (XIII, 4; XXII, 1; XXVII, 4);
4. Mûrir parfaitement tous les êtres (I, 2; VI, 3; VII, 4) par la science de la méthode (VII, 2).

XV.

བྱེར° ཀྱི་གཞལ་མེད་ཁང་དོ ||

1. ཚངས་པའི་གནས་པ །
2. འཕེལ་བའི་གཏམ་གྱི་ཆོས་མཉན་པ་ལ་དགའ་བ་སྟོད་པ་བྱེད་པ །

XV, 2. Il doit être ici question d'une sorte d'enseignement de la *rhétorique;* ce qu'on ne doit pas être étonné de rencontrer dans une religion où la prédication est en honneur. Le terme tibétain est *hbel-va-i gtam* « eine Rede, Anrede, » dit Schmidt. Le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne *sankathya.* — 3. *Stong-pa-ñid* « Le vide. » ང de *stong* n'est pas bien marqué dans le texte, et peut paraître un *s;* mais il n'est guère possible d'avoir des doutes sur la lecture. L'expression *ngés-par-sems-DPAH* « certitude » est fort remarquable; elle se retrouve plus loin (XXVI, 4) écrite *ngés-par-sems-PA,* ce qui me paraît confirmer ce que j'ai dit sur *sems-DPAH* (*Journ. asiat.* octobre-

3. སྟོང་བ་ཉིད་ལ་ངེས་པར་སེམས་དཔའ (ou mieux བ)།
4. སྐྱེ་བོ་རིས་མཐུན་པ་དང་འདུ་བ།།

LE PALAIS INCOMPARABLE DES BÔDHISATTVAS.

1. La demeure pure (*ou* séjour de pureté) (VIII, 3);
2. Goûter la joie en entendant exposer la loi du discours;
3. La certitude (XXVI, 4) à l'égard du vide;
4. Unir et rassembler (I, 1; VIII, 2; XVI, 3) la race humaine.

XVI.

བྱང° ཀྱི་ནོར་མི་ཟད་པའོ།།

1. ཐོས་པའི་ནོར།
2. ཆོས་སྦྱིན་པའི་ནོར།
3. སེམས་ཅན་དབུལ་པོ་སྐྱོང་བའི་ནོར་།
4. བྱང་ཆུབ་ཏུ་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བའི་ནོར།།

RICHESSE INÉPUISABLE DES BÔDHISATTVAS.

1. Richesse de l'audition (II, 2; XII, 2; XV, 2; XXV, 3; XXVI, 3; XXXII, 3);

novembre 1866, p. 312, 314). L'expression entière doit signifier « certitude ou fermeté; » le premier de ces termes ayant rapport à un état intellectuel, le deuxième à un état moral. La phrase signifie donc qu'on a, à l'égard du vide (c'est-à-dire sans doute de l'existence pure), un esprit éclairé ou un cœur ferme. Sanang-setsen dit que Tsong-kha-pa, dans une de ses existences, avait compris *qu'il n'y a rien d'effrayant,* ni dans le Sansâra (le cercle des existences), ni dans le Nirvâna (en dehors de ce cercle, au sein du vide). (Voy. édition de Schmidt, p. 271.) Cette remarque pourrait autoriser le sens de « fermeté, intrépidité. » Cependant on verra que, XXVI, 4, notre terme a bien certainement l'acception de « certitude. »

2. Richesse de l'enseignement (XLII, 3, 4) de la loi (I, 4);
3. Richesse qui consiste à rassembler (I, 1; VIII, 2; XV, 4; XXXII, 4) les êtres pauvres (IX, 4);
4. Richesse de la bénédiction complète (VI, 4; XVII, 4; XXXIII, 2) dans la Bôdhi (VI, 4; XXIV, 4).

XVII.

བྱང° ཀྱི་གཏེར་རོ།།

1. གཟུངས་ཀྱི་གཏེར་།
2. སྤོབས་པའི་གཏེར་།
3. ཆོས་ཀྱི་གཏེར་།
4. ལོང་སྤྱོད་ཟད་མི་ཤེས་པར་ཡོངས་སུ་བསྔོ་བའི་གཏེར་།།

LE TRÉSOR CACHÉ DES BÔDHISATTVAS.

1. Le trésor caché de la compréhension (ou de la Dhâraṇî?);
2. Le trésor caché de l'énergie (ou de la résolution);
3. Le trésor caché de la loi (I, 4, etc.);
4. Le trésor caché de la bénédiction complète (XVI, 4) en richesses (X, 1; XII, 2; XVI, 4) inépuisables.

XVII, 1. *Gzungs.* Ce mot exprime l'idée de saisir, comprendre, garder; c'est aussi le nom de la *Dhâraṇî*, formule magique; mais il ne doit pas être pris ici dans cette acception, et désigne sans doute une faculté naturelle. On pourrait encore y voir le sens de «persévérance,» à cause du mot *Dhâraṇâ,* qui a cette signification. La notion de «ténacité» est attaché à cette racine, qui, dans le Dictionnaire tibétain-sanscrit, a pour équivalent le mot *dharaṇi.* — 2. *Spobs* = *pratibhâna* (Dictionnaire tibétain-sanscrit) 1. Boldness, audacity. 2. Brillancy. (Wilson.) — 4. De quelles *richesses* s'agit-il? Ce doit être ici une expression figurée.

XVIII.

བྱང ◦ ཀྱི་མངོན་པར་འབྱུང་བའོ ||

1. འདུ་འཛི་ལས་འབྱུང་བ །
2. ཡུལ་ཐམས་ཅད་ལས་འབྱུང་བ །
3. འཕགས་པ་མ་ཡིན་པའི་བསམ་པ་ལས་འབྱུང་བ །
4. ཁམས་གསུམ་ཐམས་ཅད་ལས་འབྱུང་བ །

SORTIE DES BÔDHISATTVAS.

1. La sortie hors du tumulte;
2. La sortie hors de tous les pays *habités* (IX, 3; XIX, 2);
3. La sortie hors de la méditation (IV, 1; XXIII, 2; XXXIII, 1) de ce qui n'est pas vénérable;
4. La sortie hors de toutes les trois régions ou (de tous les trois mondes).

XVIII, 1. *Hdu-hdzi*, sanscrit *avavâda* (pour *apavâda* «querelle, rixe»?) *sansarga* «mélange, association.» Il s'agit du *bruit* du monde, de la société et des débats qui s'y agitent. — 3. Ou «de ce qui n'est pas élevé;» car le mot *hphags-pa* a aussi ce sens. Notre expression *hphags ma-yin-pa-i bsam* signifie peut-être «les désirs qui ne sont pas relevés, les désirs vulgaires,» et rappellerait, sous forme négative, l'expression *adhyâçaya*, qui ouvre notre énumération (I, *titre*). — 4. Le *Triglotte bouddhique* (p. 23 *b*) donne les trois *khams* «région,» en sanscrit *dhâtu* «élément,» en mongol *oron* «lieu.» Ce sont la «région du *désir*,» — «la région de la *forme*,» — «la région *sans forme*,» en un mot, le ciel tout entier. Le point le plus élevé de cette triple région est celui où il n'y a plus ni idée, ni absence d'idée. Notre texte dit qu'il en faut *sortir*. Où donc alors peut-on être?

XIX.

བྱང° ཀྱི་བདེ་བའོ།

1. དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ལ་མི་ལྟ་བའི་ཕྱིར་བདག་གི་བ་མེད་ཅིང་ ཡོངས་སུ་འཛིན་པ་མེད་པའི་བདེ་བ།
2. ཡུལ སྤངས་པས་དབེན་པའི་བདེ་བ°
3. ཉོན་མོངས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་ཞི་བའི་བདེ་བ
4. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་མི་གཏོང་བའི་ཕྱིར་མྱ་ངན་ལས འདས་པའ་བདེ་བ་།།

LE BIEN DES BÔDHISATTVAS.

1. Le bien qui consiste à n'avoir rien en propre et à ne s'attacher absolument à rien, parce qu'on ne regarde pas aux substances;
2. Le bien de la retraite (XIV, 2), parce qu'on a abandonné le pays *habité* (IX, 3; XVIII, 2);
3. Le bien du repos *et du calme parfait* (XXIX, 4; XXXIII, 1), grâce à l'absence de la corruption morale (V, 1; XXIX, 2);
4. Le bien du Nirvâna, parce qu'on n'abandonne aucun des êtres animés (XIII, 3).

XIX, 1. *Vdag-gi-va-med* (*ching*) *yongs-su-hdzin-pa-med-pa.*— *Vdag-gi* «mei,» *vdag-gi-va* «quod mei, meum,» *vdag-gi-va-med* «quod non meum.» Si nous ajoutons à ces mots le suffixe *pa* du verbe *yongs-su-hdzin-PA*, lequel suffixe peut servir pour les deux membres de phrase réunis par *ching*, nous avons une sorte d'expression verbale qui signifie «n'avoir rien à soi, en propre.» L'expression sanscrite *nirmama* est fidèlement reproduite dans ce mot; *nirmama* se rend par «désintéressement, humilité.» On pourrait traduire : «Le bien du désintéressement et du détachement complet.»

XX.

བྱང° ཀྱ་མཆོག་ཏུ་དགའ་བའོ ||

1. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མཐོང་བས་མཆོག་ཏུ་དགའ་བ |
2. ཆོས་ཐོས་པས་མཆོག་ཏུ་ |
3. སྦྱིན་པ་ལ་འགྱོད་པ་མེད་པས་མཆོག་ཏུ° |
4. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་བདེ་བ་སྒྲུད་པས་མཆོག་ཏུ° ||

LA JOIE EXCELLENTE DES BÔDHISATTVAS.

1. La joie excellente d'avoir vu un Tathâgata (XXVIII, 3, 4; XXXIX);
2. La joie excellente d'avoir entendu la loi (I, 4, etc.);
3. La joie excellente de n'avoir point de repentir en donnant (VI, 2);
4. La joie excellente d'avoir procuré le bien (XIX) pour tous les êtres animés (I, 2, etc.).

XXI.

བྱང° ཀྱི་མཆོག་ཏུ་དགའ་བའོ ||

1. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་མི་གཏོང་བ |
2. ཡི་དམ་ལས་མི་ཉམས་པ |
3. སྐྱབས་སུ་སོང་བ་དག་ཡོངས་སུ་མི་གཏོང་བ་ |
4. ངག་བསྡམས་པས་ཚིག་ཐམས་ཅད་བདེན་པ ||

XXI, 4. *Ngag vsdams-vas. Ngag* «parole,» *vsdams* «lié.» Pour ce dernier mot, Schmidt donne «verbunden, verpflichtet, verpfändet,» mots qui supposent une *obligation contractée.* Cependant le texte devrait avoir *ngag-gis* à l'instrumental, pour que cette accep-

LA JOIE EXCELLENTE DES BÔDHISATTVAS.

1. Ne pas abandonner l'esprit de Bôdhi (XIII, 1);
2. Ne pas se départir de son vœu (4);
3. N'abandonner en aucune manière ceux qui sont allés dans le refuge;
4. Quand on parle, que toutes les paroles soient trouvées vraies (2).»

XXII.

བྱང༌ ཀྱེ་དགེ་བའི་ཆོས་སོ།།

1. དགེ་བའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ལྷག་པའི་བསམ་པས་སྦྱོར་བ།
2. མ་བསླབས་པ་ཐམས་ཅད་ལ་མི་བརྙས་པ།
3. གསོལ་བ་མ་བཏབ་པར་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་བཤེས་གཉེན་དུ་གྱུར་བ།
4. ཡོན་ཏན་ཐམས་ཅད་སྒྲུབ་པ་ལ་ཕྱིར་བྱ་བའི་རེ་བ་མེད་པས། ལན་ལ་མི་རེ་བ།

tion fût admise. L'expression paraît signifier seulement : «quand on a lié (enchaîné, enfilé) des paroles,» c'est-à-dire «quand on a parlé.» Ainsi comprise, la sentence a bien plus de force, puisque toute parole doit être vraie, et que le mensonge est ainsi prohibé de la manière la plus rigoureuse.

XXII, 1. «S'attacher» ou «s'unir étroitement.» L'expression tibétaine *sbyor-va* rend le sanscrit *yôga*, qui exprime «l'union intime et mystique avec la puissance invisible.» — 4. Phrase très-difficile, dont je ne me flatte pas d'avoir pénétré le sens. Je l'explique ainsi : *yon-tan-thams-chad* (qualitates omnes), *sgrub-pa-la* (in perficiendo, consequendo), *phyir-bya-va-i* (exeundi, foras evadendi, feliciter succedendi), *ré-va-med-pas* (quia spe caret), *lan-la* (in vicibus), *mi ré-va* (spes nulla). «Parce qu'on désespère de venir à bout de la tâche qui consiste à acquérir la perfection des qualités, on n'espère pas

LOIS DE VERTU DES BÔDHISATTVAS.

1. S'attacher (XXVII, 1) par un désir élevé (I) à toutes les lois de la vertu (XIII, 4; XIV, 3; XXII, 1);
2. Ne dédaigner aucun de ceux qui sont sans instruction;
3. Être comme un parent (ou un ami) pour tous les êtres, de manière à ne pas repousser leurs demandes (I, 1, etc.);
4. Ne plus espérer en la transmigration à cause du désespoir de réussir dans la réalisation parfaite de toutes les qualités (?) (VI, 3).

XXIII.

བྱང༌ ཉེ་སྤྱོད་པ་རྣམ་པར་དག་པའོ ||

1. བདག་མེད་པའི་ཕྱིར་ཚུལ་ཁྲིམས་རྣམ་པར་དག་པ ||

2. སེམས་ཅན་མེད་པའི་ཕྱིར་ཏིང་ངེ་འཛིན་རྣམ་པར༌ |

dans la succession (des existences).» Je considère *lan* «tour, fois, changement,» comme désignant la série des existences multiples, ce qui est donner, je l'avoue, à la signification de ce mot une extension que je crois inusitée. La pensée me paraît être, d'une part, que la poursuite des qualités, c'est-à-dire de la perfection, comme l'entend le monde, est une chimère: d'autre part, que la transmigration ne donne pas la perfection, et que si elle est le milieu dans lequel on se meut pour arriver à la béatitude véritable, il faut cependant s'appuyer sur autre chose, en sorte que c'est une grave erreur de compter sur les seuls effets de la transmigration. Nous avons déjà vu un anathème prononcé contre ceux qui se flatteraient de parvenir à la maturité parfaite, dans la sentence 3 de l'article VI, laquelle semble pouvoir être rapprochée de celle-ci.

XXIII. Cet article est très-nihiliste; il nie l'existence des quatre éléments suivants : 1. *bdag* (*âtmâ*) le moi; 2. *sems-chan*, le corps(?); 3. *srôg* (*prâṇa*), la vie; 4. *gang-zag* (*pudgala*), l'individualité ou la conscience morale. Le deuxième terme, *sems-chan*, désigne

3. སྲོག་མེད་པའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་རྣམ་པར° །

4. གང་ཟག་མེད་པའི་ཕྱིརརྣམ་པར་གྲོལ་བ་རྣམ་པར° །།

LA PRATIQUE (OU L'EXERCICE) PARFAITEMENT PURE DES BÔDHISATTVAS.

1. Parce que le moi (Âtmâ) n'existe pas, la moralité (III, 1; XXV, 1) est parfaitement pure;
2. Parce que le corps (?) (XII, 2; XXIX, 1) n'existe pas, l'extase (Samâdhi) (XXVIII) est parfaitement pure;
3. Parce que la vie n'existe pas, la Prajñâ (II, 3; XXV, 4; XXVI, 3) est parfaitement pure;

ordinairement un « être animé. » Ce sens est ici inadmissible. Notre mot doit représenter un des éléments de la personne humaine, mais lequel? Nous avons déjà « l'âme (*âtmâ*), » « la vie (*prâṇa*); » la conscience morale (*pudgala*). Que peut-il rester, sinon « le corps? » Je m'explique *sems-chan* « le corps, » comme le sanscrit *dêhî* « l'âme; » *dêhî* signifie « celui qui a un corps, » c'est-à-dire « l'âme; » *sems-chan* signifie « celui qui a une âme ou un esprit, » c'est-à-dire le « corps, » conception moins spiritualiste assurément, mais facile à entendre. Ajoutons que le corps doit être précisément ce qui contrarie le plus l'extase (*samâdhi*). Notre texte rattache à l'*âtmâ* la moralité, et au *pudgala* la délivrance. Or il semble que ce devrait être le contraire; le *pudgala* est considéré comme le siége de la vie morale, tandis que l'*âtmâ* serait le moi, l'être individuel; l'*âtmâ* semble être le principe pensant, le *pudgala*, la conscience morale, l'élément responsable; dès lors le raisonnement devrait être : « parce que le *pudgala* n'existe pas, la moralité est parfaite, parce que l'*âtmâ* n'existe pas, la délivrance est parfaite; » mais l'*âtmâ* est en quelque sorte le siége du *pudgala*; les actes moraux du *pudgala* sont la cause de l'existence, ou, ce qui revient au même, de la captivité. Dès lors, la non-existence de l'*âtmâ* peut être considérée comme le principe duquel dérive la non-existence de la responsabilité, c'est-à-dire du *pudgala*; l'*âtmâ* n'existant pas, la moralité est parfaite, la naissance qui dérive des actes moraux n'a plus de raison d'être, en d'autres termes, il n'y a plus de *pudgala*; la délivrance est donc parfaite.

4. Parce que la personnalité (Pudgala) n'existe pas, la délivrance (IX, 2?) est parfaitement pure.

XXIV.

བྱང° ཀྱི་རྐང་པའོ༎

1. ཆོས་ཀྱི་རྐང་པ།
2. དོན་གྱི་རྐང་པ།
3. སྤྱོད་པའི་ཡོན་ཏན་དང་། ཡོ་བྱད་བསྐྱུངས་པས་འཇུག་པའི་རྐང་པ།
4. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ལམ་གྱི་ཚོགས་སོགས་པའི་རྐང་པ།

LE PIED DES BÔDHISATTVAS.

1. Le pied de la loi (I, 4, etc.);
2. Le pied du sens;
3. Le pied du *solide* établissement, par la diminution des qualités de l'action et de l'entourage extérieur (X, 4);
4. Le pied de la réunion de tous les chemins qui mènent à la Bôdhi (VI, 4; VII; XVI, 4).

XXV.

བྱང° ཀྱི་ལག་པའོ༎

1. དད་པའི་ལག་པ།
2. ཚུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་ལག་པ།
3. ཐོས་པའི་ལག་པ།
4. ཤེས་རབ་ཀྱི་ལག་པ༎

LA MAIN DES BÔDHISATTVAS.

1. La main de la foi;

2. La main de la moralité (III, 1; XXIII, 1);
3. La main de l'audition (II. 2, etc.);
4. La main de la Prajñâ (sagesse) (II, 3; XXIII, 3; XXVI, 4).

XXVI.

དྲུག༷ ཀྱི་མིག་གོ ||

1. ལས་ཞུགས་པ [ར] ་བྱས་པའི་ཕྱིར་ཤའི་མིག །
2. མངོན་པར་ཤེས་པ་ལས་མི་ཉམས་པའི་ཕྱིར་ལྷའི་མིག །
3. ཤིན་ཏུ་ཐོས་པའི་སྟོབས་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་ཤེས་རབ་ཀྱི་མིག །
4. ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ངེས་པར་སེམས་པའི་ཕྱིར་ཆོས་ཀྱི་མིག ||

L'ŒIL DES BÔDHISATTVAS.

1. Pour avoir fait une bonne action, *on a* l'œil de la chair;
2. Pour ne pas s'être départi de la science surnaturelle (l'Abhijñâ, VIII, 4), *on a* l'œil divin;
3. Pour être en possession de la force de l'audition parfaite, *on a* l'œil de la Prajñâ (II, 3; XXIII 3; XXV, 4);
4. Par la certitude (XV, 3) à l'égard de toutes les lois (XXIX, 4), *on a* l'œil de la loi.

XXVII.

དྲང༷ ཀྱི་མི་ངོམས་པའོ ||

1. སྦྱིན་པས་མི་ངོམས་པ །

XXVI. Il est souvent parlé de ces différents *œils* bouddhiques, dont notre texte donne une explication qui peut se passer de commentaire. Dans la quatrième sentence, il est évident que « certitude » est la vraie traduction de *ngés-par-sems-pa;* le contexte ne permet pas d'en chercher une autre; de plus, elle est confirmée par la sentence XXIX, 4, qui reproduit la même pensée, en substituant au mot « certitude, » le mot « absence de doutes. » (Voy. note XV, 3.)

2. དགོན་པ་ལ་གནས་པས་མི༔།

3. ཆོས་ཉན་པས་མི༔།

4. དགེ་བའི་ཆོས་ཀྱི་ཚོགས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་མི༔།།

CE DONT LES BÔDHISATTVAS NE SE RASSASIENT PAS.

1. Ne pas se rassasier de donner (VI, 2; XI, XX, 3; XXVII, 1);
2. Ne pas se rassasier d'habiter dans la forêt (XIV, 1);
3. Ne pas se rassasier d'entendre la loi (I, 4, etc.);
4. Ne pas se rassasier de l'universalité des lois de la vertu (XIII, 4; XIV, 3; XXII, 1).

XXVIII.

བྱང༔ཀྱི་དཀའ་བ་བྱེད་པའོ།།

1. སེམས་ཅན་མ་སྦུ་ཆུང་བ་རྣམས་ལ་བཟོད་ཅིང་དང་དུ་བླ་བ་དཀའ་བ་བྱེད་པ་།

XXVIII. Ces *choses difficiles à accomplir* ne le sont pas moins à entendre. — 1. La première partie de la phrase est claire; mais après *bzôd* «patience,» nous avons *ching-dang-du bla-va dkah-va byéd-pa*. *Ching* peut être une forme de gérondif, ou la conjonction «et.» *Dang*, avec le suffixe *pô*, signifie «premier,» avec *va* «pur,» avec *ga* «volonté;» mais la suppression du suffixe, qui se présente quelquefois, n'est cependant pas très-régulière et risque d'apporter de la confusion; *dang-du* est donc embarrassant : on pourrait traduire *dang-du* «premièrement» (imprimis), *bla-va* «supériorité,» *dkah-va byed-pa* «accomplissement difficile.» = «Supériorité d'une réalisation particulièrement difficile.» Mais, admît-on cette traduction, toujours faudrait-il *dang-pôr* et non *dang-du*. Schmidt donne l'expression *dang-du-blang-va* «prendre sur soi, s'engager.» On pourrait alors traduire : «il est difficile d'être patient et de s'obliger (par dévouement) envers.......» mais alors il faut cor-

2. དབུལ་པོ་ལ་བརྙས་པ་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་བཏང་བར་བསམ་པ་
དཀའ ° །

3. ཡན་ལག་གི་མཆོག་མགོ་སློང་བ་ལ་ཁྲོ་བ་མེད་པའི་སེམས་
དཀའ་བ་བྱེད་ཀྱི་སྟེང་དུ་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་དུ་སེམས་
བསྐྱེད་པ །

4. སྐྱེ་བ་ལ་མི་རྟོག་པས་བསམས་བཞིན་དུ་སྐྱེ་བར་བྱེད་པའི་དཀའ ° ॥

ACCOMPLISSEMENT DE CHOSES DIFFICILES
PAR LES BÔDHISATTVAS.

1. La patience envers les êtres faibles est une supériorité difficile *à atteindre*, et qui coûte à la volonté (?);

riger le texte et lire *blang-va*, ou tout au moins *blang*. Enfin, en prenant *dang-da* dans le sens de «à l'égard de la volonté» (pour *dang-gar*), on traduirait «la patience est une supériorité dont l'exercice est difficile pour la volonté.» C'est le sens que j'ai adopté, mais que je ne garantis pas. — 3. Autre phrase difficile : *yan-lag-gi mch'ôg* «le meilleur des membres» (*uttamânga*), *mgô* «la tête» (*çira:*) *slong-va-la* «envers celui qui demande» (*Bhixavé?*) *khrô-va-méd-pa-i sems* «un esprit exempt de colère,» *dkah-va-byed-kyi steng-du* «par-dessus cette chose difficile,» *dgé-vai bshes gñen-du sems-bskyed-pa* (*kalyânamitrâya chittotpada*) «créer une pensée pour l'ami de la vertu.» Penser à l'ami de la vertu est donc supérieur à une chose difficile, laquelle consiste à ne pas se mettre en colère contre quelqu'un qui est la *tête*. Cette tête, le meilleur des membres, est un chef : quel chef? un chef semblable à l'ami de la vertu (le Buddha) apparemment, inférieur à lui, mais digne d'un grand respect. Ce chef est appelé *slong* «qui mendie.» (Voy. II, 1, note.) Je vois dans *slong* un abrégé de *dge-slong* «bhixu,» et dans le personnage que ce mot désigne un dignitaire suprême, investi d'un grand pouvoir disciplinaire, et à l'école duquel on apprend la soumission et l'obéissance passive. — 4. *Skyé-va la* (de nascendo), *mi rtôg pas* (quia non cogitatum fuit), *bsams bjin-da* (secundum desiderium aut cogitationem), *skye-var-byed-pai* (nascendi), *dkah-va byed-pa* (difficultas).

2. Le désir d'abandonner tout son bien aux pauvres (IX, 3, XVI, 3) est une chose difficile à accomplir;
3. Un esprit exempt de colère (II, 1; IX, 1) envers le Bhixu, *qui est* la tête, le premier des membres de *l'association*, est difficile à garder, encore plus l'est-il de penser *toujours* à l'ami de la vertu (XXX, 3);
4. C'est une chose difficile que de renaître conformément à ses vœux, quand on n'a pas examiné le problème de la naissance.

XXIX.

བྱང་° ནད་མེད་པའོ།།

1. ཁམས་མ་ཉམས་པས་ནད་མེད་པ་།
2. ཉོན་མོངས་པའི་གདུང་བ་མེད་པས་ནད་°།
3. སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་བདེ་བར་མཉམ་པར་གཞག་པས་ནད་°།
4. ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་ཐེ་ཚོམ་མེད་པས་ནད་°།།

LA SANTÉ DES BÔDHISATTVAS.

1. *On est en* santé, parce que le corps (XII, 3; XXIII, 2) n'est pas en mauvais état;

XXIX, 1. « Le corps, » *khams*, mot qui n'a pas ordinairement le sens de « corps » : toutefois les dictionnaires le donnent; ils ne le donneraient pas, que le contexte obligerait à l'adopter. — 2. Le terme que je rends par « exempt d'attaches » ou « de chagrin, » est *gdung-va-méd-pa*. Schmidt rend *gdung-va* par « Betrübniss, Trauer, Kränkung, Schmerz = chagrin, douleur, » et par « Eifriges Verlangen, Liebe, Zuneigung = affection, penchant. » Le mot *gdud-pa*, qu'on pourrait lire au lieu de *gdung-va*, n'a que la dernière signification. Pour *gdung*, le Dictionnaire tibétain-sanscrit donne, entre autres significations, *gôtra*, *dhâtu* « race, élément, » *tapana, tâpa* « brûlure, tourments. » — 3. Ou « également tous les êtres dans une bonne situation. » (Voir les notes XV, 3, et XXVI, 4.)

2. *On est en* santé, parce qu'on est exempt d'attaches à la corruption morale (V, 1; XIX, 3) *ou* du chagrin qu'elle cause;
3. *On est en* santé, parce que l'on met tous les êtres dans une bonne situation et dans une situation égale;
4. *On est en* santé, parce que l'on est exempt de doute au sujet de toutes les lois (XXVI, 4).

XXX.

བྱང༌ ཀྱི་བདག་གི་ཕྱོགས་སོ ||

1. ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཕྱོགས །
2. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་ཕྱོགས་ །
3. དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་ཡང་དག་པའི་ཕྱོགས །
4. སྡིག་པ་ཐམས་ཅད་མི་བྱ་བའི་ཕྱོགས ||

LES RÉGIONS DU MOI (OU LES RÉGIONS PROPRES) DES BÔDHISATTVAS.

1. La région de la Pâramitâ (la Perfection);
2. La région de la loi de la région de la Bôdhi (VI, 4; XVI, 4; XVII, 4);

XXX, *titre. Région,* expression figurée, aimée des bouddhistes, et indiquant les divers domaines particuliers de la doctrine ou de la morale. — 1. *Pâramitâ* paraît désigner ici la perfection d'une manière absolue. Nous l'avons déjà vu au pluriel, désignant les vertus spéciales appelées les *pâramitâs* (VIII, 1). Ce terme forme encore avec le mot *prajñâ* une expression composée qui désigne la science transcendante, citée une seule fois (VII, 1), tandis que le mot *Prâjñâ,* employé isolément, revient plusieurs fois. Le terme *pâramitâ,* seul et au singulier, ne paraît pouvoir désigner ni la *Prajñâ pâramitâ,* ni les vertus dites *pâramitâ;* il signifie donc la perfection tout entière, celle de la science et celle de la morale.

3. La région de l'ami de la vertu parfait (XXVIII, 3);
4. La région de ne commettre aucun péché.

XXXI.

བྱང ° ཀྱི་མི་བསྐྱོད་པའོ ||

1. བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་མི་བསྐྱོད་པ།
2. ཡི (ད)་དམ་མི °
3. ཇི་སྐད་སྨྲས་པ་དེ་བཞིན་དུ་བྱེད་པ་ལས་མི °
4. ཡང་དག་པའི་ནན་ཏན་ལས་མི °

CE DONT LES BÔDHISATTVAS NE DOIVENT PAS ÊTRE ÉBRANLÉS.

1. Ne pas être ébranlé de l'esprit de Bôdhi (XIII, 1; XXI, 1);
2. Ne pas être ébranlé de son vœu (XXI, 2);
3. Ne pas être ébranlé d'une action conforme à la parole prononcée (XXI, 4);
4. Ne pas être ébranlé d'un zèle pur (IV, 3; XII, 1; XXXI, 4).

XXXII.

བྱང ˘ ཀྱི་ཚོགས་སོ ||

1. ཞི་གནས་ཀྱི་ཚོགས།
2. ལྷག་མཐོང་གི་ཚོགས།

XXXI, *titre*. *Ébranlé*. Ce mot est construit deux fois avec l'ablatif (3 et 4); mais aux numéros 2 et 3, et dans le titre, il est construit avec le nominatif. Cependant comme le sens qui résulte de l'emploi de l'ablatif (« être ébranlé d'une chose, » *ex aliqua re exciti*) paraît plus conforme à la pensée du texte, je l'adopte. La différence, du reste, n'est pas grande; la phrase : « n'être pas ébranlé de la Bôdhi, » ressemble assez à celle-ci : « la Bôdhi n'est pas ébranlée. » Pour le numéro 2, le texte a *yid-dam* « cœur bon; » je lis *yi-dam* « vœu, serment. » (D'après XXI, 2.)

XXXII, 2. Le repos (*ji-va* = *çamatha*) et la vue supérieure (*lhag-*

3. ཐོས་པའི་ཚོགས།

4. དགེ་བའི་རྩ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཚོགས།།

LA MULTIPLICATION OU L'ACCUMULATION POUR LES BÔDHISATTVAS.

1. La multiplication du repos (extase) (XIX, 3; XXXIX, 4);
2. La multiplication d'une vue supérieure;
3. La multiplication de l'ouïe (ou de l'audition) (II, 2, etc.);
4. L'accumulation de toutes les racines de vertu (I, 3; XII, 4; XIII, 4; XXXII, 4).

XXXIII.

བྱང ° ཀྱི་ཆེས་སྦྱར་དུ་འབྲེལ་བར་འགྱུར་བའི།།

1. བསམ་པ་དང་སྦྱོར་བ་སྦྱར་དུ་འབྲེལ་བ།
2. གཏོང་བ་དང་བསྔོ་བ་སྦྱར °
3. བྱམས་པ་དང་སྙིང་རྗེ་སྦྱར °
4. ཐབས་དང་ཤེས་རབ་སྦྱར °

CE À QUOI LES BÔDHISATTVAS DOIVENT S'ATTACHER EN LE SAISISSANT FORTEMENT.

1. S'attacher, en la saisissant fortement, à la méditation (IV, 1; XVIII, 3; XXIII, 1) et à l'union intime (Yogâ) (XXII, 1);

mthong = *vipaçyatâ*) sont ordinairement associés, et désignent, selon M. Vassilief, les deux résultats principaux que poursuit l'école contemplative du Petit comme du Grand Véhicule; le premier état exprime la concentration d'esprit, l'immobilité, l'impassibilité; le deuxième, une profondeur de pensée et d'analyse de toutes les idées qui fait contempler le vide pur et simple, le Buddha dans sa majesté parfaite, etc. (*Le Bouddhisme*, 141-142.) Il paraît que quelques-uns regardent cet état comme tout à fait négatif et entrai-

2. S'attacher, en les saisissant fortement, au don (VI, 2) et à la bénédiction (VI, 4);
3. S'attacher, en les saisissant fortement, à l'amour (III, 3) et à la compassion (II, 2; III, 4);
4. S'attacher, en les saisissant fortement, à la méthode (VII, 2, etc.) et à la science (Prajñâ) (II, 3, etc.).

XXXIV.

བྱང༔ ཀྱེ་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ། །

1. ཁྲིན་པ་རྡུལ་ཅན་མཐོང་ཞིང་དེའི་གཏེར་ན་འང་ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ།
2. མཆིའུ་འམ། ཧྲིང་བུ་འམ། ཁྲིན་པ་རྡིག་པ་ཅན་མཐོང་ཞིང་དེའི་གཏེར་ན་འང་ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ།
3. བར་སྣང་ལ་སྤྲིན་ཆེན་པོས་ཡོག་ཅེར་དེ་ལ་འང་ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ།

nant l'écart de toute notion distincte, mais que cette opinion est erronée.

XXXIV. Nous entrons maintenant dans la fantaisie pure. Ou bien ces visions ne sont que des allégories, et désignent d'une façon symbolique les situations d'esprit par lesquelles passent les sages bouddhistes, dans leur course pénible vers la perfection; ou bien, et cela serait assez intéressant, le tableau que trace notre texte résulterait de l'observation; il y faudrait voir alors de véritables rêves, des hallucinations qui viennent épouvanter ou encourager les méditatifs, pendant que leur corps et leur esprit sont soumis à toutes sortes de privations et de pratiques, qu'ils s'efforcent d'atteindre des résultats impossibles, en sortant des conditions de la vie humaine. Les deux explications ne sont pas inconciliables : le sens allégorique paraît dominer, à cause de la gradation qu'on observe dans le développement des visions, effrayantes d'abord, agréables ensuite; mais, du reste, l'expérience de l'illuminisme doit en avoir fourni les principaux traits.

4. བར་སྣང་ལ་རླུང་དང་། རྡུལ་དང་དུ་བས་འཁྲིགས་པར་མཐོང་ཞིང་ དེ་ལ་འང་ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE L'OBSCURITÉ.

1. En regardant dans une source d'eau troublée, voir cependant au fond le disque de la lune;
2. En regardant dans un lac, un étang ou une source d'eau troublée, voir cependant dans le fond le disque de la lune;
3. Quand le ciel est couvert d'épais nuages, y voir cependant le disque de la lune;
4. En regardant le ciel imprégné de vent, de poussière et de fumée, y voir aussi le disque de la lune.

XXXV.

བྱང༠ཀྱི་ལས་ཀྱི་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་མཚན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. གཡང་ས་ཆེན་པོ་ནས་བདག་གཡང་དུ་ལྷུང་བར་མཐོང་བ་དང་།
2. ལམ་མཐོ་དམའ་ཅན་དུ་མཐོང་བ་།
3. བདག་ལམ་སྲང་དོག་པར་ཞུགས་པར་མཐོང་བ།
4. རྨི་ལམ་ན་ཕྱོགས་བསླད་ཅིང་འཇིགས་པ་མང་པོ་མཐོང་བ།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS, PROCÉDANT DE L'OBSCURITÉ (OU DU PÉCHÉ) DES ACTES.

1. Se voir tomber du haut d'un grand précipice dans l'abîme;
2. Se voir dans un chemin rempli de hauteurs et de bas-fonds;
3. Se voir entrer dans un chemin étroit;
4. Confondant en songe toutes les régions, voir de nombreux sujets de crainte.

XXXVI.

བྱང ° ཀྱི་ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ༎

1. དུག་དྲག་པོས་འཁྲུགས་པར་མཐོང་བ་།

2. གཅན་གཟན་གཏུམ་པོ་ཁལ་པོ་ཆེའི་སྒྲ་ཐོས་པ་།

3. བདག་གཡོན་ཅན་གྱི་ནང་ན་གནས་པར་མཐོང་བ།

4. བདག་གི་ལུས་དྲི་མ་ཅན་དང་སེམས་དྲི་མ་ཅན་དུ་མཐོང་བ༎

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE L'OBSCURITÉ DE LA CORRUPTION MORALE (VI, XIX, 3; XXIX, 2).

1. Se voir troublé par un poison terrible (*littéralement* furieux);
2. Entendre les cris d'une nombreuse troupe (assemblée) de bêtes sauvages en fureur;
3. Se voir demeurer chez un fourbe;
4. Voir son corps souillé et son esprit souillé.

XXXVII.

བྱང ° ཀྱི་གཟུངས་འཐོབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ༎

1. གཏེར་ཆེན་པོ་རིན་པོ་ཆེ་སྣ་ཚོགས་ཀྱིས་གང་བ་མཐོང་བ།

XXXVI, 3. *Un fourbe. Gyô-chan* « betrügerisch » (Schmidt). Peut-être s'agit-il de la Mâyâ, la *magie* du monde sensible, l'illusion, dont l'homme est naturellement dupe; mais je ne sache pas que la Mâyâ soit appelée *gyô-chan*.

XXXVII, *titre. Dhâranî* = *gzungs*. C'est le mot traduit plus haut (XVII, 1) par « retenir, garder, posséder. » Je ne vois pas comment ces significations peuvent s'adapter au sujet actuel, bien qu'il soit question d'obtenir certaines choses; et j'aime mieux le mot *dhâranî*, qui, s'il n'est pas évidemment nécessaire ici, rentre du moins dans l'ordre d'idées auquel appartiennent ces étranges hallu-

2. རྫིང་བུ་མེ་ཏོག་པདྨ་རྒྱས་པས་ཡོངས་སུ་གང་བ་མཐོང་བ།
3. བདག་གོས་དཀར་པོའི་སྤྲུགས་རྙེད་པར་མཐོང་བ།
4. ལྷ་ཞིག་སྤྱི་བོའི་གཙུག་ན་གདུགས་འཛིན་པར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT OBTENIR LES DHÂRANÎ.

1. Voir un grand trésor rempli de toute sorte de pierres précieuses;
2. Voir un étang complétement rempli de larges fleurs de lotus blancs;
3. Se voir obtenir la poussière (?) d'un vêtement blanc;
4. Voir un dieu assujettir un baldaquin sur le sommet du crâne (du rêveur).

XXXVIII.

བྲ ° ཀྱེ་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཐོབ་པའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. བུ་མོ་བཟང་མོ་རྒྱན་བཟང་པོས་བརྒྱན་པ་མེ་ཏོག་སིལ་མ་འབུལ་བར་མཐོང་བ།
2. ནམ་མཁའ་ལ་བྱ་ངང་པ་དཀར་པོ་ཐལ་དཀར་གྱི་ཕྲུ་སྐད་འབྱིན་ཅིང་འགྲོ་བར་མཐོང་བ།

cinations. — 3. *Sphugs* «raclure.» — 4. Le texte n'indique pas l'objet de l'action; le verbe employé est *hdzin-par,* qui signifie «prendre, tenir, saisir.»

XXXVIII, 1. «Des fleurs en clochettes,» *mê-tôg* (fleur), *sil-ma* (?), *hbul-var* (offrir). *Sil-ma* doit être un nom de fleur, mais il ne se trouve pas. Le Dictionnaire donne seulement *sil-sil* «morceaux, bagatelles,» et *sil sil* «musique, cymbales,» *kinkini* «ceinture garnie de clochettes.» — 4. Pour le *Dhyâna,* voir *Rgya-tch'er-rol-pa,* p. 175 et 328; *Lotus de la bonne loi,* p. 800; Sp. Hardy, *Legends and theories of the Buddhists,* 179-181.

3. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་འོད་མང་པོས་བརྒྱན་པའི་ཕྱག་སྤྱི་བོར་འཇོག་
པ་མཐོང་བ།

4. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མེ་ཏོག་པདྨ་ལ་བཞུགས་ཤིང་བསམ་གཏན་
མཛད་པར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT OBTENIR LA SAMÂDHI (XXIII, 2).

1. Voir une jeune fille bonne, ornée de bons ornements, offrir des fleurs en clochettes (?);
2. Voir des troupes d'oiseaux et d'éléphants mâles blancs et gris aller à travers le ciel en poussant des cris;
3. Voir un Tathâgata (XX, 1; XXXIX; XLII, 4) poser sur le sommet de sa tête sa main ornée d'une abondante lumière;
4. Voir un Tathâgata (3), assis au milieu de fleurs de lotus, accomplir le Dhyâna.

XXXIX.

ཐུ༠ ཀྱེ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མཐོང་བའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་ལོ།།

1. ཟླ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་འཆར་བར་མཐོང་བ།

2. ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་འཆར་བར་མཐོང་བ།

3. མེ་ཏོག་པ་དྨ་ཁ་འབུས་པར་མཐོང་བ།

4. ཚངས་པའི་དབང་པོ་རབ་ཏུ་ཞི་བའི་སྤྱོད་ལམ་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT VOIR LE TATHÂGATA (XX, 1; XXXIX, XXXVIII, 3, 4).

1. Voir se lever le disque de la lune;
2. Voir se lever le disque du soleil;

3. Voir s'épanouir des fleurs de lotus;
4. Contempler les procédés du repos (XIX, 3; XXXII, 1) parfait du seigneur de pureté.

XL.

བྱང ° རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. ཤིང་སཱ་ལ་ཆེན་པོའི་འདབ་མ་དང་། མེ་ཏོག་དང་། འབྲས་བུ་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་གང་བར་མཐོང་བ།
2. ཁར་བའི་སྣོད་གསེར་གྱིས་གང་བར་མཐོང་བ།
3. ནམ་མཁའི་ངོས་གདུགས་དང་། རྒྱལ་མཚན་དང་། བ་དན་གྱིས་གང་བར་མཐོང་བ།
4. འཁོར་ལོ(ས)་སྒྱུར་བའི་རྒྱལ་པོ་ཚན་པོ་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE DES QUALITÉS DISTINCTIVES QUE L'ON POSSÈDE SOI-MÊME.

1. Voir un grand arbre Çâla se couvrir de toute espèce de fleurs et de fruits;
2. Voir le vase d'une cloche se remplir d'or;
3. Voir la voûte du ciel se remplir de baldaquins, d'étendards, de bannières;
4. Voir un grand nombre de rois Chakravartins.

XL, 4. *Hkhor-lô(s)-sgyur-vahi rgyal-pô*. Expression connue pour désigner « roi Chakravartin (monarque universel); » mais l'*s* ajouté à *hkhor-lô* est de trop et doit être supprimé. Le mot *ts'an-pô*, qui vient ensuite, signifie « homme de haut rang, » mais aussi « nombreux » (*Gross, viel*, Schmidt). Je traduis « beaucoup de rois. » On pourrait lire *ch'en-pô*, et traduire « un grand roi, etc. »

XLI.

བྱང ° ཀྱི (ས)་བདུད་འདུལ་བའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ༎

1. གྱད་ཆེན་པོས་གྱད་ཐམས་ཅད་མནན་ནས་བ་དན་ཐོགས་ཏེ་འགྲོ་བར་མཐོང་བ།
2. དཔའ་བོ་ཆེན་པོས་གཡུལ་ལས་འདས་ཏེ (pour ཏ) འགྲོ་བར་མཐོང་བ།
3. རྒྱལ་པོ་དབང་བསྐུར་བར་མཐོང་བ།
4. བདག་ཉིད་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་པོ་ལ་འདུག་ཅིང་བདུད་འདུལ་བར་མཐོང་བ༎

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI DONNE LA VICTOIRE SUR LES DÉMONS.

1. Après avoir vaincu tous les champions au moyen du grand champion, *se* voir marcher avec les étendards levés;
2. Après avoir vaincu dans la bataille, avec l'aide du grand héros, *se* voir marcher *triomphalement;*
3. *Se* voir conférer la puissance royale;
4. Se voir assis à Bôdhimanda (XLII, 4; XLIII), *occupé* à vaincre le démon.

XLII.

བྱང ° ཕྱིར་མི་ལྡོག་པའི་རྟགས་ཀྱི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ༎

1. མགོ་ལ་ཐོད་དཀར་པོས་བཅིངས་པ་མཐོང་བ།

XLI, 1, 2, 3. Le pronom réfléchi *se*, qui devrait être rendu par *bdag* dans le texte, ne s'y trouve pas; il paraît nécessaire de le sous-entendre.

2. བདག་གཏན་པ་མེད་པའི་མཆོད་སྦྱིན་བྱེད་པར་མཐོང་བ།
3. བདག་ཆོས་ཀྱི་སྟན་ཆེན་པོ་ལ་འདུག་པར་མཐོང་བ།
4. དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་པོ་ལ་བཞུགས་ཤིང་ཆོས་སྟོན་པར་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE D'UN SIGNE CARACTÉRISTIQUE INDÉLÉBILE.

1. Se voir la tête ceinte d'un bandeau blanc;
2. Se voir distribuer les dons d'une offrande sans consistance;
3. Se voir assis au grand enseignement de la loi (I, 4);
4. Voir le Tathâgata (XX, 1; XXXVIII, 3, 4; XXXIX), assis à Bôdhimanda (XLI, 4; XLIII), enseigner la loi (I, 4, etc.).

XLIII.

བྱང ◦ བྱང་ཆུབ་སྙིང་པོ་འཁོར་བའི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་རྨི་ལམ་མོ།།

1. བུམ་པ་མཐོང་།

XLII, 2. *Gtan-pa-méd-pa* «sans durée, sans ordre, sans harmonie.»

XLIII. 1. «Un vase» *Bum-pa*. — Ce mot est-il l'emblème de la pureté, pensée allégorique qui se rencontre assez fréquemmment en sanscrit? — L'un des équivalents sanscrits de ce terme, *kumka*, désigne l'exercice religieux qui consiste à retenir sa respiration. Peut-être est-ce là la pensée du texte; mais il devrait y avoir un autre verbe que *mthong* «voir.» — 2. *Bya*, «les actes» (quod faciendum) *Tsa* (?) *shes* (la science) *bskor-var* (tourner) *mthong-var* (voir). Je ne sais que faire de *tsa*, que je remplace par *'dang* «et.» Je vois dans cette phrase «les actes,» c'est-à-dire «la vie active, le monde de la transmigration, le *sansâra*,» — et «la science,» ce qui peut délivrer des actes, enlever à la transmigration, conduire à la Bôdhi et au Nirvâna. — L'expression «tourner» convient ici, puisque la transmigration est un cercle qui *tourne*, et que «la science» conduit à «faire tourner» ou au moins à «voir tourner» la roue de la loi.

2. བྱ་ཙ(?བ ou དང) ཤེས་བསྐོར་བར་མཐོང་བ།

3. གང་དང་གང་དུ་འགྲོ་བ་དེ་དང་དེ་ཉིད་དུ་ཤེར་ཐམས་ཅད་དང་
ལྡན་ཞེར་འདུད་ལ་ཕྱག་འཚལ་བར་བྱེད་བ།

4. གསེར་གྱི་ཁ་དོག་ལྟ་བུའི་སྣང་བ་ཆེན་པོ་མཐོང་བ།།

RÊVE DES BÔDHISATTVAS PROCÉDANT DE LA CAUSE QUI FAIT OBTENIR BÔDHIMANDA (XLI, 4; XLII, 4).

1. Voir un vase;
2. Voir tourner les actes *et* la science;
3. En quelque lieu que l'on aille, partout où l'on est, et possédât-on toutes choses, faire l'adoration en s'inclinant;
4. Voir une grande lumière, semblable à l'éclat de l'or.

C'est ainsi que Manjuçri-Kumâra-Bhûta expliqua l'enchaînement de la loi des quatre Nirahâra, et le fils de dieu Çribhadravat, content, satisfait, ravi, joyeux, le cœur allègre, voulant faire une offrande à l'assemblée et à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, fit à toute l'assemblée une offrande de fleurs divines de mandâra, d'utpala, de lotus, de lotus rouges, de lotus blancs; ces fleurs furent semées sans interruption. Alors par la puissance du Buddha, dans l'atmosphère supérieure, des fleurs de lotus, en aussi grand nombre que les jantes des roues d'un char, agréables à voir, odoriférantes, allant au cœur, apparurent. Au cœur même du centre de ces fleurs, des corps de Bôdhisattvas ornés des trente-deux signes du grand homme[1] apparurent *également*. Alors le

[1] Pour les trente-deux signes du grand homme, voir *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 107; *Lotus de la bonne loi*, p. 553, et *Trigl. bouddh.* 4.

fils de dieu Çrîbhadravat dit à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta : « Manjuçrî, d'où ces Bôdhisattvas sont-ils venus ? » — Manjuçrî reprit : « Fils d'un dieu, d'où ces fleurs sont-elles venues elles-mêmes ? » Le fils de dieu répondit : « Manjuçrî, ces fleurs sont des apparitions surnaturelles. C'est moi qui les sème en vue de te faire une offrande. » Manjuçrî repartit : « Fils d'un dieu, de même que ces fleurs sont en forme d'apparitions surnaturelles, ainsi en est-il de la vision de ces Bôdhisattvas. »

Ensuite, en ce temps-là, Bhagavat fit un sourire [1].

Or c'est la règle que dans le temps où les bienheureux Buddhas font un sourire, de la bouche [2] de Bhagavat sortent des rayons de diverses couleurs, de toute sorte de couleurs, tels que bleus, ou verts, jaunes, rouges, blancs, couleur de pavot, couleur de cristal. Ces rayons, ayant pénétré de leur éclat les régions infinies du monde, et s'étant manifestés dans les régions supérieures au sein du monde de

[1] *Sourire*, le mot *hdzum* désigne, soit le sourire, soit le clignement d'œil. Ici c'est bien par « sourire ou rire » qu'il faut traduire : *smitam* en sanscrit. Les effets du rire des Buddhas sont longuement et fréquemment décrits dans les livres bouddhiques, notamment dans l'*Avadâna-çataka* et le *Divya Avadâna* : Burnouf a traduit un de ces passages qui se ressemblent beaucoup entre eux (*Introd. à l'hist. du Buddh. ind.* p. 201). Les effets du rire des Buddhas sont également décrits, et dans les mêmes termes, dans le *Dulva*, I, fol. 133-135. 1re section du *Bkah-hgyur*. — Dans la traduction du *Brahmaçrivyâkarana* (*Revue orientale*, VIe année, 348, 349), j'ai traduit *hdzum* par « clignement d'œil » : il faut y substituer le mot « sourire. »

[2] *Jal gyi sgó nas*, littéralement « de la porte du visage. »

Brahmâ, après avoir effacé par leur splendeur la clarté du soleil et de la lune, revinrent sur eux-mêmes, et s'éteignirent dans l'excroissance de la tête de Bhagavat.

Ensuite, le fils de dieu Çrîbhadravat, s'étant levé de dessus son tapis, ayant rejeté son manteau sur une épaule, mit en terre la rotule du genou droit, et, s'étant prosterné les mains jointes, adressa cette louange en vers à Bhagavat[1] :

1 Ô toi qui possèdes la splendeur de l'éclat sans tache de l'or pur,
Qui possèdes les divers signes excellents du grand homme, au nombre de trente-deux,
Qui brilles par cent mille millions de qualités, par des qualités sans nombre,
Protecteur, par quel motif as-tu fait apparaître le sourire?

2. Faisant entendre une voix douce, communique (nous) une explication,
Enseigne avec mélodie, prononce pour notre instruction de douces paroles;
Sugata, qui possèdes l'intelligence, et fais briller au loin les sept pierres précieuses,
Toi qui as la voix dominante[2] du kalapinka[3], pourquoi as-tu fait le geste d'autorité, le sourire?

3. L'homme excellent, l'homme de bien, vainqueur de celui qui a des membres pervertis[4],

[1] Ces stances au nombre de huit sont divisées, selon l'usage, en deux hémistiches et quatre *padas*, chacun desquels a onze syllabes. La stance entière en compte donc quarante-quatre.

[2] *Gsung* « enseignement, ordre, commandement. »

[3] *Kalapinka* « nom d'un certain oiseau » (Schmidt). — Les dictionnaires sanscrits ne le donnent pas. (Voy. *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 107 et *passim*.)

[4] Voici la phrase : *mi mch'ôg* (homo excellens) *skyes-bu dam pa*

Lui qui met pour toujours un terme à la force du démon,
A qui les dieux, les Asuras et les grands oiseaux du ciel (Garudas), font constamment des offrandes,
Qui possède les dix forces [1], par quelle cause a-t-il fait voir le sourire?

4. Cet être sans tache, sans souillure, qui a rejeté les trois impuretés [2],
Dont le large visage est semblable au disque du soleil et de la lune,
Qui efface les profondes ténèbres et la tache causée par la poussière (*ou* passion?) qui obscurcit [3],
Qui fait toutes sortes de dons avantageux, a fait voir le sourire!

5. Le Tathâgata, utile et excellent pour la terre et pour le pays des dieux,
Qui fait de bons présents de toutes sortes, dont les qualités sont illimitées,
Lui qui est bien instruit dans l'égalité et l'unité, et dont l'enseignement est lumineux,

(vir bonus) *ngan-pai* (mali) *tsigs-chan* (membra possidentem) *hdul* (superans). — Je suppose que ce *mali membra possidens* est le démon.

[1] Pour les dix forces, voir *Buddhistische Triglotte* (p. 8), et *Lotus de la bonne loi*, p. 781 et suiv.

[2] *Dri-ma* (labes) *gsum* (tres) *spangs-pa* (aversatus). — Je ne me souviens pas d'avoir rencontré la mention de ces trois impuretés (tache, souillure, sanscrit *mala*).

[3] *Rdul* «poussière;» mais on sait que le mot sanscrit *rajas*, dont celui de notre texte est, à n'en pas douter, la traduction, signifie à la fois «poussière,» et «passion.» On l'a rendu ici en tibétain par «poussière;» mais peut-être est-ce «passion» qu'il fallait dire. — Le système Sankhya, dans l'énumération des trois qualités, après avoir mis en tête «la bonté» (sattvam) ajoute «la passion» (raja:) et l'obscurité (tama:). L'association de ces deux termes, *la passion* et *l'obscurité*, n'a rien que de naturel: il n'est pas étonnant non plus que, les bizarreries du langage aidant, la *poussière* ait été confondue avec la *passion* quand il s'agit d'obscurité.

Comment ferai-je pour comprendre le sens du sourire qu'il a montré?

6. Ô toi qui éclaires les ténèbres profondes, épaisses, formant une taie sur l'œil,
Qui possèdes l'éclat de la lumière de la lampe de la science[1],
Éléphant, qui possèdes une force excellente[2], et qui brilles à la manière d'un lion,
Toi qui fais du bien aux créatures[3], je te prie de m'enseigner le sens de ton sourire.

7. Le meilleur des hommes, qui dompte l'homme en proie à toutes sortes de maux[4],
Qui est profond, qui creuse les choses difficiles à comprendre, lui dont il est difficile de donner la mesure,
Qui tarit l'eau de l'existence, et qui n'a pas son égal,
Qui est sans artifice, et doué des dix forces, par quel motif a-t-il fait voir le sourire?

8. Celui qui met un repos à la vieillesse et à la mort, qui procure le bien de l'Amrita[5],

[1] Il y a ici dans le texte à la fin de ce *pada* un mot illisible qui n'empêche pas d'entendre le reste de la phrase.

[2] Après *glang-ch'en* «éléphant» vient un mot à demi effacé, dont on croit reconnaître les lettres *gyu* : il existe un mot *hgyu* qui, graphiquement, pourrait être le mot de notre texte, mais qui donne un sens peu satisfaisant; car il signifie «courir, s'enfuir» : en y joignant le mot *mch'óg*, on arriverait à la traduction problématique de «excellent coureur»; mais ce mot *mch'óg* doit plutôt être réuni à *stobs* qui le suit, en sorte que nous ne pouvons guère tirer parti de ce mot mutilé, qui paraît être *hgyu*.

[3] *Hgro-vai* (des créatures) *dón mdzad* «faisant l'utilité» *arthakrït*.

[4] Cette phrase peut jusqu'à un certain point servir de commentaire à celle qui commence la 3[e] stance, et dans laquelle il est question seulement du mal moral; notre phrase actuelle comprend toutes les espèces de maux.

[5] On sait que l'Amrita est le breuvage d'immortalité : la recherche de cet Amrita préoccupait les contemporains de Çâkyamuni, et lorsque le bruit se répandit qu'il l'avait trouvé, son succès fut assuré.

Dont les pieds sont bien unis, pourvus de membranes et de roues[1],
Qui diminue la folie et n'a pas son égal dans les trois mondes,
Qui a une grande science, je le prie de m'enseigner le sens de son sourire.

Tel fut son discours, et Bhagavat adressa ces paroles au fils de dieu Çrîbhadravat : « Fils de dieu, as-tu vu ces Bôdhisattvas assis dans l'essence de lotus, sur le trône du lion, dans la région supérieure de l'atmosphère ? » — Il répondit : « Bhagavat, je les ai vus. » — Bhagavat dit : « Tous ces Bôdhisattvas rassemblés des dix régions auprès de Manjuçrî-Kumâra-Bhûta y sont venus pour entendre la loi, et pour entendre cette énumération successive des quatre Nirahâra. De plus, tous ces Bôdhisattvas ont été complétement mûris par Manjuçrî-Kumâra-Bhûta. Une seule naissance tient encore tous ces Bôdhisattvas éloignés de la Bôdhi parfaite et sans supérieure[2]; mais, dans les sections aux noms variés du monde des dix régions, dans tel et tel champ de Buddha, ils deviendront des Buddhas parfaits, accomplis, sans supérieur. »

Le fils d'un dieu reprit : « Bhagavat, je ne suis pas capable de faire le compte de ces Bôdhisattvas; combien y en a-t-il ? » — Alors Bhagavat dit à l'Ayush-

[1] Ces trois caractères comptent parmi les trente-deux signes du grand homme. (Voir *Rgya-tch'er-rol-pa*, p. 107, *Lotus de la bonne loi*, p. 553; *Buddhistische Triglotte*, fol. 4.)

[2] Définition des Bôdhisattvas.

mat Çâriputra : « Çâriputra, peux-tu compter ces Bôdhisattvas ? » — Il répondit : « Bhagavat, tout ce qu'il y a d'étoiles dans le grand millier des trois mille mondes, je suis prêt à les compter en un instant, en un moment, en un clin d'œil. Mais pour ces Bôdhisattvas, je ne voudrais pas *me charger de* les compter en cent ans. » — Bhagavat dit : « Si, bien que ce Jambudvîpa soit rempli de grains d'une poussière très-ténue, il est possible d'en achever le compte par l'art du calcul, tandis que pour ces Bôdhisattvas il n'est pas possible d'en achever le compte par l'art du calcul, ces Bôdhisattvas assemblés, tout autant qu'il y en a, seraient donc innombrables ! » — Çâriputra reprit : « Bhagavat, où y a-t-il des champs de Buddha en assez grand nombre pour que ces Bôdhisattvas y deviennent des Buddhas parfaits et accomplis ? » — Bhagavat répondit : « Çâriputra, reste assis en silence ! ne parle pas ainsi ! Çâriputra, les innombrables champs de Buddha ont été comptés par le Tathâgata. Çâriputra, pour prendre une comparaison décisive, si le kalpa, mesure de temps de la vie d'un Tathâgata, était dans une mesure aussi grande que celle du sable du fleuve du Gange, et si dans tous les jours *de ce kalpa*, un par un, on installait autant de docteurs de la loi qu'il y a de grains de sable dans le fleuve du Gange, et que tous ces docteurs de la loi eussent autant de Bôdhisattvas à prédire qu'il y a de grains de sable dans les eaux du Gange[1],

[1] La dernière partie de cette phrase, destinée à donner l'idée d'un

dans la *seule* région de l'est, ils auraient eu à compter autant de champs de Buddha qu'il y a de grains de sable dans le Gange, même à ne prendre pour exemple qu'une seule région de Bôdhisattvas; les Tathâgatas qui énumèrent les champs de Buddha en aussi grand nombre les voient avec l'œil de la chair du Tathâgata; les êtres qui naissent dans ces champs de Buddha, les pensées de ces êtres, les Tathâgatas les connaissent; comment les Tathâgatas ne seraient-ils pas en état de les énumérer? »

Ensuite ces grands Çrâvakas et cette assemblée qui contient tout s'étant émerveillés s'écrièrent : « Maintenant que ces enseignements nous ont été

nombre immense exprimant l'immensité du monde et l'immensité de la science du Buddha, est très-difficile, et je ne suis pas sûr de l'avoir exactement rendue, le mot Tathâgata y est répété à satiété et alors qu'il ne devrait pas l'être, par exemple dans ce membre de phrase : *de bjin-gshégs-pas* (par le Tathâgata) *mkyen-pai* (connu) *de bjin-gshégs-pa dé dag-gis* (par ces Tathâgatas) ce qui signifie « par les Tathâgatas que connaît le Tathâgata; » mais le contexte prouve qu'on ne peut traduire ainsi et que les deux termes appartiennent à des membres de phrase différents; or ces membres de phrase sont reliés entre eux par des génitifs difficiles à justifier. — L'un des membres de phrase les plus embarrassants est celui-ci : *byang chhub-sans-dpah* (Bôdhisattva) *gchig* (un seul) *mts'an-mar* (à l'état de signe) *gjag* (ayant mis) *kyang* (quoique). Comment un Bôdhisattva peut-il servir ici de terme de comparaison? Comme il vient d'être parlé de la région de l'est, je suppose que le membre de phrase fait allusion à cette *région*; et je traduis « en ne prenant pour exemple qu'une seule région de Bôdhisattvas. » — Dans cette portion du texte le mot *stong-pa* revient souvent : il signifie « vide » et ne fournit aucun sens raisonnable, je lis *stod* « louer » dans le sens de « citer, énumérer, compter. » Ces deux acceptions sont très-voisines. — On sait que le *da* et le *nga* diffèrent à peine l'un de l'autre en tibétain : aussi arrive-t-il souvent qu'on les confond.

donnés en un tel langage avec accompagnement de prodiges si grands, d'une si grande puissance, et d'une telle science, offerts à nos regards, nous avons obtenu un grand gain.»

Puis les Bôdhisattvas qui s'étaient rassemblés des dix régions du monde, et qui siégeaient au plus haut de l'atmosphère, étant descendus de cette atmosphère, adorèrent avec la tête les pieds de Bhagavat et de Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, puis, après avoir tourné autour d'eux, s'en allèrent dans les dix régions.

Puis le fils de dieu Çrîbhadravat adressa la parole à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta : «Manjuçrî, en accomplissant les actes (convenables) tu as complétement mûri pour la Bôdhi des êtres innombrables, c'est bien! c'est bien! Manjuçrî, puisque tu as commencé par la loi en vertu de laquelle on mûrit les Bôdhisattvas dans la Bôdhi, courage, continue!» — Manjuçrî reprit : «Fils d'un dieu, la loi par laquelle on mûrit les Bôdhisattvas dans la Bôdhi comprend trente-cinq sections. — Lesquelles? — Les voici [1] :

1. Faire penser au temps.
2. Faire penser à la mesure.
3. Faire penser à des désirs modestes (?).

[1] Pour chacun des termes qui se trouvent dans les quarante-trois énumérations ci-dessus, je renvoie à chaque article, et pour les termes assez nombreux qui y sont répétés plusieurs fois, je renvoie au premier article où ils se trouvent.

Art. 3. Le texte donne *ran-dôn skul.* Après *dôn,* il manque un *l :*

4. Faire penser aux organes des sens.
5. Faire penser à l'enseignement.
6. Faire penser à la Prajnâ-Pâramitâ.
7. Faire penser à la méthode (VII, 2, etc.).
8. Faire penser à une méditation élevée (I, etc.).
9. Faire penser au grand amour (III, 3, etc).
10. Faire penser à la grande miséricorde (III, 4, etc.).
11. Faire penser au Grand Véhicule (IV, 4).
12. Faire penser au Petit Véhicule (V, 3).
13. Faire penser à la vérité.
14. Faire penser aux devoirs pratiques.
15. Faire penser à protéger la loi.
16. Faire penser à enseigner les auditeurs.
17. Faire penser à ne pas mettre de distinctions entre les différents êtres.
18. Faire penser à mettre sur le même rang, quand il s'agit de donner, les violateurs et les observateurs de la morale.
19. Faire penser à enseigner les actes moraux au moyen du démon.

entre *ra* et *n* de la première syllabe il y a un point qui n'est pas à sa place et qui est par conséquent douteux : et au-dessous dans l'interligne on aperçoit un *b* ou un *p*. Le dictionnaire donne le mot *ran-pa*, qui signifie « modeste, modéré, » *mita* : *sama* : en sanscrit. Je prends *dôn* (sanscrit *artha*) dans le sens de « désir » et je traduis « désir modeste, » ce qui paraîtra contradictoire avec « méditation, ou désir élevé » qui se présente plus bas : on peut lever la contradiction en voyant dans le premier terme une allusion aux désirs *charnels*, dans le deuxième une allusion aux désirs *spirituels*.

Art. 12. Cet article semble être en opposition avec l'article V, 3, qui prescrit d'éviter le Petit Véhicule.

Art. 14. *Dè bya-va* « hoc faciendum, ce qu'il faut faire. »

Art. 19. La pensée est singulière : *bdud-kyis* (par le démon) *las* (les actes *moraux*) *bstan-par* (enseigner). Si on lisait *kyi*, génitif, au lieu de l'instrumental, on aurait : « enseigner les actes du démon. » De quelque manière que l'on traduise, il faut entendre qu'il s'agit

20. Faire penser à poursuivre les choses une fois qu'elles sont préparées (II, 4).
21. Faire penser à ne pas s'affliger outre mesure du Sansâra (transmigration).
22. Faire penser à vaincre le démon (XLI).
23. Faire penser à reconnaître et rendre les bienfaits.
24. Faire penser à détruire la cause.
25. Faire penser à ne point craindre sur le seuil de la délivrance.
26. Faire penser à présenter au Tathâgata des offrandes et des marques de respect.
27. Faire penser à se plaire dans la recherche de ce qu'il faut accomplir pour les êtres.
28. Faire penser à ne pas prendre part aux doctrines (courantes) du monde.
29. Faire penser à se réjouir dans la forêt (XIV, 2, etc.).
30. Faire penser à restreindre ses désirs et à se contenter de peu.
31. Faire penser au présent et à l'avenir, — à la captivité et à la délivrance, — à l'état de vie et à l'état d'absence de vie, — au Nirvâna complet et à un état de douleur constamment renouvelé.

ici d'enseigner la morale par la méthode des contraires, en faisant connaître le mal pour le fuir, le bien pour le rechercher.

Art. 20. Cet article paraît être la reproduction de II, 4. — Il n'en diffère que par les deux premiers mots : *dè bchas-pa* (au lieu de *rtsôm-pa*) *ñams hôg-tu chhud-pa.* Nous avons traduit *rtsôm-pa* par « entreprise commencée » : *bchas-pa* « préparé » a une signification analogue; le mot *dè,* qui précède, et dont la lecture est douteuse (on pourrait lire *da,* « maintenant »), signifie « cela » mais peut être joint à *bchas-pa* pour signifier « les choses qui ont été préparées. »

Art. 24. « La destruction de la cause » est le point fondamental du système bouddhique. Pour détruire la vieillesse, la mort et la renaissance, qui ne sont que des effets, il faut tout d'abord en détruire la cause. C'est là ce qu'enseignait le Buddha.

32. Faire penser à ne pas briser l'amour des trois joyaux.
33. Faire penser à entreprendre résolûment l'assemblage des qualités du champ de Buddha.

Fils d'un dieu, ce sont là les trente-cinq lois (*ou* conditions) par lesquelles on mûrit pleinement les Bôdhisattvas pour la Bôdhi. — Fils d'un dieu, c'est ainsi qu'un Bôdhisattva qui a fait des dons ne peut être ébranlé de la Bôdhi parfaite et sans supérieure; et il n'y a pas d'adversaire capable de le vaincre. Aussi désormais s'enorgueillira-t-il des dix *sujets d'*orgueil d'un Bôdhisattva. — Quels sont ces dix?

1. L'orgueil par la moralité (III, 1, etc.);
2. L'orgueil par l'audition (III, 2, etc.);
3. L'orgueil par la résolution (VII, 2);
4. L'orgueil par le gain *qu'on a fait* (?), par le respect et les Gâthâs *qu'on a obtenus* (V, 2);
5. L'orgueil par l'habitation dans la forêt (XIV, 1);
6. L'orgueil par la diminution des qualités de l'agitation et de l'appareil extérieur (X, 3);
7. L'orgueil par la beauté, les richesses (XVII, 4), l'opulence, le nombre des serviteurs;

Art. 33. Je ne compte que trente-trois articles, et si l'on détachait les sentences qui paraissent réunies ensemble, le nombre total se trouverait dépasser trente-cinq.

Art. 4. Ces choses vantées dans cet article sont précisément celles dont le contact est défendu, art. V, 2. — Les deux affirmations sont évidemment contradictoires; il faut en conclure que les choses désignées sont prises chaque fois dans un sens différent, la première fois dans un sens mondain, contraire à la règle et à la doctrine bouddhique, la deuxième fois dans un sens conforme à cette même règle et à cette même doctrine.

Art. 7. Ce sujet d'orgueil est l'opposé du précédent et fort inattendu; il paraît contraire à l'esprit du bouddhisme. Mais on ne

8. L'orgueil par le respect qu'on témoigne à Indra, à Brahma, aux Lôkapâlas;
9. L'orgueil par le Dhyâna et l'Abhidharma ;
10. Quand les dieux purs, les Nâgas, les Yaxas, les Gandharvas, les Asuras, les Garudas, les Kinnaras, les Mahôragas, ont du penchant pour le Buddha, la loi et l'assemblée, leur offrent des éloges et des mantras, il y a véritablement là un sujet d'orgueil.

Fils d'un dieu, le Bôdhisattva qui ne s'enorgueillit pas de ces dix *sujets d'*orgueil n'a aucun *sujet de* s'enorgueillir.

Alors le fils de dieu Çrîbhadravat adressa ces paroles à Manjuçrî-Kumâra-Bhûta. « Manjuçrî, la région ou tu résides et où tu mets en pratique cet exposé de la loi est aussi celle où je verrai le Buddha apparaître, où je le verrai tourner la roue de la loi. » — Bhagavat dit : « Cela est ainsi, fils d'un dieu,

peut traduire la phrase d'une autre manière : peut-être y a-t-il un sens caché, et le précepte a-t-il une valeur allégorique.

Art. 8. Il serait plus naturel de croire qu'il s'agit du respect qu'on obtient d'Indra et des autres dieux; mais la phrase tibétaine ne permet pas de déterminer avec sûreté le sujet et l'objet de l'action. Les *Lokapâlas* sont les gardiens du monde.

Art. 9. Pour le *Dhyâna*, voir XXXVIII, 4, et la note. *L'Abhidharma* est la métaphysique bouddhique, contenue dans sept ouvrages qui forment la troisième section des écritures sacrées, le troisième *pitaka*.

Art. 10. Tous ces noms de divinités sont fort connus: *Nâga*, serpent d'eau, *Yaxa*, gardiens des trésors de Kuvêra, *Gandharva*, musiciens célestes, *Asura*, ennemis des dieux, *Garuda*, oiseaux divins. *Kinnara* (« sont-ce des hommes ? »), autres génies serviteurs de Kuvêra, analogues aux Yaxas et aux Gandharvas; *Mahôraga*, grands serpents.

cela est ainsi, oui, c'est comme tu l'as dit. Le lieu où tu résides, Manjuçrî-Kumâra-Bhûta, ce lieu-là, évidemment, n'est pas vide; là où le système de la loi vient à être pratiqué, la domination de la loi du Tathâgata est affermie. Les êtres qui prêtent attention et respect à cette énumération de la loi m'appartiendront; les êtres qui prêtent attention et respect à cette énumération de la loi, on les verra domptés (convertis) par le Tathâgata. Ceux qui gardent cette énumération de la loi et qui, en conséquence, manifestent du zèle, ne seront pas ébranlés[1] de la Bôdhi parfaite et sans supérieure. »

Puis Bhagavat dit au Bôdhisattva Maïtrêya, au Sthâvira Mahâ-Kâçyapa, à l'Ayushmat Ananda[2]:

[1] « Ébranlé » est le sens propre du mot. On pourrait traduire : « écarté, repoussé. »

[2] Mahâ-Kâçyapa, puis Ananda furent tour à tour, après la mort de Çâkyamuni, les chefs officiels, les pontifes de la société bouddhique. On sait que *sthavira* signifie *vieillard* et désigne les bhixus les plus âgés, d'où semble lui être venue l'acception de « supériorité, prééminence. » Ici c'est le nom d'une dignité, Mahâ-Kâcyapa est le *sthavira* par excellence. La signification propre de *Ayushmat* ne diffère pas beaucoup de celle de *Sthavira* : ce mot signifie littéralement « qui a de l'âge » (ætatem, ævum, vitæ tempus habens) : il paraît être un titre purement honorifique accordé aux plus éminents personnages, tandis que le mot *sthavira* indique un grade, une dignité. — Il n'est pas inutile de remarquer que les Mongols traduisent *Ayushmat* de deux manières : ils disent *amin khabiya-ta* [illegible] « possédant les agréments de la vie, » et *nasem-a tegölter* [illegible] « parfait dans l'âge, » expressions très-différentes l'une de l'autre, dont la première a rapport aux perfections morales, aux avantages spéciaux, à la supériorité que possède le sujet, l'autre à l'âge qu'il a atteint. Des deux textes qui me sont accessibles, l'un, le *Prajnâ-pâramitâ-hridaya*, sûtra très-court, emploie

« Hommes excellents, je vous confie cette énumération de la loi tout au long pour que vous la receviez, la compreniez, l'expliquiez, la répandiez partout. Et comme dans un bref délai je passerai dans le Nirvâna complet, à cause de cela *je désire* que, par vos soins, tous les êtres trouvent une demeure au moyen de cette loi appelée *loi* du Buddha.

Maïtrêya dit : « Bhagavat, quand nous aurons bien compris cette énumération de la loi, quel nom faudra-t-il donner à cette énumération de la loi ? comment faudra-t-il l'entendre ? » — Bhagavat répondit : « Maïtrêya, par cette raison, appelez cette énumération de la loi « les quatre perfections (*Nirahâra*), » « le chemin du Bôdhisattva ; » « la maturation complète du Bôdhisattva. »

Quand Bhagavat eut prononcé ce discours, le Bôdhisattva Maïtrêya, l'Ayushmat Mahâ-Kâçyapa, l'Ayushmat Ananda, le monde avec les dieux, les hommes, les Asuras et les Gandharvas louèrent bien haut l'exposé fait par Bhagavat.

Fin du vénérable sûtra de Grand Véhicule intitulé : *Les quatre perfectionnements.*

une fois chacune de ces expressions ; l'autre, le *Vajrachhêdika*, semble n'employer que la première. La deuxième, cependant, paraît être la plus usuelle ; elle se présente en kalmouk, sous la forme *nasu-lôgös*, d'après Zwick, qui interprète ce terme par « reich an Jahren, » et paraît ignorer l'autre expression (*Dictionnaire kalmouk*, p. 304).

NOTICE

SUR LE COUVENT IBÉRIEN DU MONT ATHOS,

PAR M. VICTOR LANGLOIS.

Lorsque je préparais l'Introduction qui figure en tête de l'édition en photolithographie de la *Géographie de Ptolémée*, publiée d'après le manuscrit du couvent de Vatopédi au Mont Athos, je m'adressai à notre savant confrère, M. Brosset, membre de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, pour obtenir de lui quelques renseignements relatifs aux anciens monastères géorgiens de la presqu'île sainte. M. Brosset, avec une obligeance parfaite, a non-seulement répondu à mon appel, mais il m'a même envoyé une traduction complète de l'inventaire des manuscrits géorgiens du couvent d'Ivéron (monastère ibérien), dressé en 1836 par le P. Hilarion. Cet inventaire, qui est assez étendu, n'ayant pu être imprimé *in extenso* dans mon Introduction, j'ai pensé qu'il serait utile de le faire connaître par l'organe du *Journal asiatique*, d'autant plus qu'il renferme, sur la littérature religieuse de la Géorgie, des détails précieux qui sont tout à fait ignorés. Afin de rendre cette notice plus complète, j'ai rédigé un court aperçu sur l'histoire de la fondation du monastère géorgien du Mont Athos. Cette histoire, dont j'ai dit quelques mots dans mon Introduction à la Géographie de Ptolémée, est fort peu connue, et je l'ai en partie extraite d'un ouvrage de l'archevêque du Karthli, Timothée Gabachwili გაბაშვილი, intitulé : *Le Livre de la Visite*, etc. მოსილოჲა წმიდათა და სხჳათა აღმო საყდართასა ადგილთა, რომელიც სჳან ქართველთა მონაგარ-ყოფილთასა. Cet archevêque avait été en-

voyé en Grèce, en 1755, par le roi Theimouraz II, fils d'Héraclius I, afin de visiter les Saints Lieux, et notamment Jérusalem, le Mont Athos, Antioche, où se trouvaient alors beaucoup de monastères géorgiens. L'ouvrage de Timothée Gabachwili a été imprimé en géorgien, à Tiflis, en 1852; il forme un volume in-8° de 188 pages. L'éditeur, M. Platon Iosélian, a ajouté aux renseignements fournis par le pèlerin des notes considérables, au nombre de cent dix-sept, qui jettent parfois un certain jour sur les renseignements fournis par l'archevêque Timothée. Dans les Additions du premier volume de son *Histoire de la Géorgie*[1], M. Brosset a donné la traduction du passage du livre de Timothée qui a trait au couvent d'Ivéron. Ce voyageur, étant arrivé de nuit au port du monastère de la Sainte Montagne, envoya des gens au couvent d'Ivéron pour annoncer sa venue. Il fut reçu au son des cloches par l'abbé Nathaniel, assisté de trois cents moines. Il visita l'église, puis les tombeaux de saint Euthyme, de Iwané, de Tornig Gerdzélidzé et de Giorgi Mtatzmidel, fondateurs du monastère. Ensuite, Timothée vint faire ses dévotions à l'église de N. D. Portaïtisa[2], construite par Achothan, prince de Moukhran, et il raconte les miracles opérés par l'image de cette vierge, qui est en grande vénération chez les Grecs orthodoxes. Le pèlerin parle ensuite des infirmeries, des salles du couvent et de la bibliothèque, où il a vu la Bible de saint Euthyme, le Paradis de Sophronius, patriarche de Jérusalem, le Livre du docteur, par Jean le Sage, des Homélies, etc. Le nombre des manuscrits est si considérable, dit-il, qu'on n'en trouverait pas une telle quan-

[1] Addition X, p. 189 et suiv.

[2] L'image de la Vierge de la Porte, *πορταΐτισσα*, est venue, dit la tradition, au Mont Athos, au temps des iconoclastes. L'histoire de cette image est rapportée fort au long dans un manuscrit du XII[e] siècle, que l'on conserve à la Bibliothèque patriarcale de Moscou (n° 436, in-8° de 38 folios), et qui a pour titre : *Διήγησις πάνυ ὡραία περὶ τῆς ἱερᾶς καὶ σεβασμίας εἰκόνος τῆς πορταιτίσσης, πῶς ἦλθεν εἰς τὸ ἅγιον ὄρος, εἰς τὴν ἁγίαν μονὴν τῶν Ἰβήρων.*

tité dans tout le Karthli. Timothée décrit ensuite les richesses conservées dans le trésor de l'église, et donne de curieux détails sur les cérémonies auxquelles il assista. A plusieurs reprises, le pèlerin revient dans son livre sur les merveilles qu'il a vues à Ivéron; mais c'est dans le chapitre I surtout qu'il donne les renseignements les plus complets sur ce monastère célèbre.

I.

LE MONASTÈRE D'IVÉRON.

Le monastère d'Ivéron, τῶν Ἰβήρων, fut fondé au xe siècle, sous l'invocation de la Mère de Dieu [1], par les empereurs grecs et par l'impératrice Théophano, femme de l'empereur Romain. Bientôt après, l'empereur Basile II, par une bulle d'or datée de l'année 980 [2], donna ce monastère à Jean Tornig, Τορνίκιος, l'un des plus illustres généraux de l'empire, qui l'augmenta, l'embellit et prit ensuite l'habit monastique dans ce couvent. Tornig était beau-frère de Iwané, curopalate ibérien [3], dont le fils Euthyme avait embrassé avec son père l'état religieux. Ces deux Ibériens étaient d'abord entrés au monastère des Quatre-Églises, et ensuite dans un couvent du mont Olympe. Ils se rendirent quelques années plus tard au Mont

[1] *Journal du Ministère de l'instr. publ. de Russie*, 1848, t. LVIII, p. 55. *Mémoire de Porphyre Uspensky.*

[2] Voyez l'inventaire des Archives grecques du couvent d'Ivéron, dans mon Introduction placée en tête de la *Géographie de Ptolémée*, p. 36. Paris, Didot, 1867, 1 vol. in-4°, avec planches.

[3] Timothée Gabachwili, *Livre de la visite*, p. 38, note.

Athos et s'établirent à Lavra, monastère élevé par saint Athanase l'Athonite, avec l'autorisation des empereurs Nicéphore Phocas et Jean Zimiscès, et qui est encore aujourd'hui le centre religieux le plus célèbre de la Montagne Sainte. Ce fut à Lavra que Tornig vint rejoindre son beau-frère et son neveu. En 976, Tornig, avec l'autorisation et le concours de l'impératrice Théophano, éleva le couvent des Ibériens (Ivéron). A en croire Cédrénus, Ivéron aurait été fondé par un certain Baraz-Batzi[1], qui doit être le même que Waroz-Watché, désigné comme étant le frère de Tornig par Timothée Gabachwili[2].

Quoi qu'il en soit, à la mort de Romain, les fron tières de l'empire étant menacées par les Persans, le sénat de Byzance et l'impératrice mandèrent Tornig à Constantinople et le mirent à la tête de l'armée. Tornig défit les ennemis, rentra dans son monastère dont il acheva les constructions, et mourut quelques années après. Les écrivains géorgiens parlent de Tornig et de ses victoires comme général de Dawith, prince de Géorgie et curopalate de Daïk, qui aurait contribué à la défaite de Bardas Sclérus, révolté contre Basile II. Étienne Assoghig, historien arménien du xe siècle, confirme le témoignage des écrivains géorgiens et ajoute que le curopalate Dawith reçut de l'empereur plusieurs provinces, en récompense des services qu'il lui avait

[1] Cédrénus, *Chron.* t. II, p. 724.
[2] *Livre de la visite*, p. 38.

rendus[1]. Une tradition raconte que le butin fait par Tornig à la guerre servit aux constructions et aux embellissements du couvent ibérien.

Euthyme succéda à son père Iwané comme higoumène d'Ivéron, et travailla à une traduction de la Bible en géorgien. Le couvent d'Ivéron fut comblé de largesses par les rois, les princes et les seigneurs de la Géorgie : Achod, roi d'Ibérie, dépensa à lui seul des sommes considérables pour son embellissement. L'église du monastère est du xve siècle; elle est ornée de magnifiques peintures à fresque, et renferme des objets d'art byzantins fort précieux et des reliques[2]. M. Pierre de Séwastianoff, pendant son séjour au couvent d'Ivéron, avait relevé, au moyen d'appareils photographiques très-puissants, toutes les fresques du monastère, et pris des clichés des manuscrits grecs et géorgiens, des chartes et chrysobulles, conservés dans les archives, et dont quelques-uns remontent au xe siècle.

Le couvent d'Ivéron fut habité dès sa fondation par des moines géorgiens qui en restèrent les maîtres jusqu'au commencement du xvie siècle. A cette époque, les religieux abandonnèrent cette résidence qui fut bientôt occupée par les moines grecs; cependant le monastère a gardé son nom primitif et ne conserve plus, comme souvenir de la présence des

[1] Assogbig, *Hist. univ.* (en arm.), liv. III, ch. xv. — Cf. aussi Brosset, *Hist. de la Géorgie*, t. I, Add. ix, p. 176 et suiv.

[2] Jean Comnène, *Descript. de la Montagne Sainte* (éd. Montfaucon, *Palæogr. græc.* p. 450).

Géorgiens, que quelques manuscrits, dont le nombre a beaucoup diminué, puisque Timothée Gabachwili prétend que, lors de son voyage en 1755, leur chiffre dépassait de beaucoup celui de tous les manuscrits du Karthli, et que de nos jours il n'en reste plus que huit.

Depuis la mort du père Hilarion et le départ du père Bénédict, contemporain du voyage de M. de Séwastianoff à la Montagne Sainte, il n'y a plus un seul moine géorgien au Mont Athos.

II.

INVENTAIRES DES MANUSCRITS GÉORGIENS DU COUVENT D'IVÉRON AU MONT ATHOS.

L'inventaire des manuscrits géorgiens du couvent d'Ivéron a été entrepris à plusieurs reprises. On en connaît deux différents. Le plus détaillé est celui que rédigea, en 1836, le père Hilarion, Géorgien, confesseur de Salomon II, dernier roi d'Iméreth, mort en exil à Trébizonde en 1815. C'est celui que nous publions plus bas. Un autre inventaire a été rédigé par un moine dont le nom n'est pas connu, et dont le travail paraît moins complet que celui du père Hilarion. M. Brosset possède une copie de cet inventaire, qui fut fait à Moscou, le 3 août 1840. L'auteur de cet inventaire dit, dans un *mémento*, qu'il a été aidé dans son travail par un moine géorgien, le père Bénédict, qui était encore au Mont Athos lors du séjour que fit à la Montagne Sainte

feu M. Pierre de Séwastianoff. L'inventaire de Moscou renferme l'indication de trois Vies de Saints que n'a point mentionnées le père Hilarion, à savoir : « Les Vies de sainte Matrona, de saint Théoktiste et de saint Mina l'Égyptien. » On assure que M. Platon Iosélian a dressé aussi un inventaire détaillé des manuscrits géorgiens du Mont Athos, lors de son voyage à la presqu'île sainte, en 1840. Ce voyageur a même obtenu la permission d'emprunter la Bible de saint Euthyme, afin de reviser, à Tiflis, la Bible géorgienne imprimée à Moscou en 1743[1], et de constater les variantes que lui fournirait le texte original de la Bible de saint Euthyme, qui remonte au XIe siècle. Le manuscrit de la Bible de saint Euthyme a du reste été l'objet d'une étude spéciale dans un des volumes des *Reports* de la Société biblique d'Angleterre.

INVENTAIRE DÉTAILLÉ DES MANUSCRITS GÉORGIENS DU MONASTÈRE D'IVÉRON, AU MONT ATHOS, RÉDIGÉ, EN 1836, PAR LE PÈRE HILARION[2], CONFESSEUR DE SALOMON II, DERNIER ROI D'IMÉRETH[3], À LA DEMANDE DE L'ARCHIMANDRITE SÉRAPHIN, ET TRADUIT DU GÉORGIEN PAR M. BROSSET, MEMBRE DE L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DES SCIENCES DE SAINT-PÉTERSBOURG.

I. *Ouvrages des saints Pères.* — 1° Discours de saint Grégoire de Nysse, commençant par ces mots :

[1] Voyez la notice rédigée par M. Brosset, sur la Bible géorgienne, dite de Wakhtang, imprimée à Moscou, dans le *Journal asiatique.*

[2] Le père Hilarion se retira, après la mort du roi Salomon II, au Mont Athos, dans le couvent d'Ivéron.

[3] Salomon II, appelé d'abord *David,* naquit, en 1773, d'Artchil,

« Il est nécessaire...... » — 2° Le même, Vie de sa sœur Macrina. — 3° Écrit spirituel adressé à sa sœur. — 4° Commentaire du livre : « Souviens-toi de moi...... » — 5° Lettre à Harmonia sur les vœux du chrétien. — 6° Lettre à Harmonia, Bessarion et Olympos, qui cherchaient à atteindre la perfection chrétienne. — 7° Sur la résurrection de Jésus-Christ. — 8° Éloge de Mélécius, archevêque d'Antioche. — 9° Éloge du grand martyr Théodore. — 10° Éloge des XL martyrs. — 11° Sur les miracles de saint Théodore, par Nectaire, patriarche de Constantinople, qu'on lit le premier samedi et qui commence ainsi : « C'est un jour brillant et resplendissant......... » — 12° Saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, Sur le miracle de la vénérable image de Jésus-Christ. — 13° Saint Grégoire de Nysse, Sur la naissance de Jésus-Christ. — 14° Le même, Éloge du protomartyr saint Étienne. — 15° Le même, Éloge de saint Éphrem le Syrien. — 16° Le même, Vie et miracles de saint Grégoire le Thaumaturge, évêque de Césarée. — 17° Saint Basile, Hexaméron ou Commentaire sur l'œuvre des six jours, achevé par son frère saint Grégoire de Nysse.

II. *Œuvres de saint Jean Chrysostome.* — 1° « Jésus-Christ est l'Orient des Orients, » avec une préface de

fils d'Héraclius II et d'Éléné. Il descendait d'Alexandre V, roi d'Iméreth mort en 1752. Salomon épousa, en 1791, Marianne, fille du dadian de Mingrélie, Catzia ; il fut chassé, en 1810, de ses États et mourut le 7 février 1815, à l'âge de quarante-deux ans, à Trébizonde. Son tombeau existe dans l'une des églises de cette ville. (Brosset, *Hist. de la Géorgie*, t. II, Addit. IX, p. 644.)

saint Euthyme l'Ibérien, où il avance cette proposition que « si l'article est nécessaire dans la langue grecque, il n'en est pas de même en géorgien. » — 2° Sur saint Acacius, sur le berger et la brebis, sur le rideau et le propitiatoire. — 3° Homélie sur la trinité consubstantielle. — 4° Sur la fin. — 5° Sur le débiteur de 10,000 talents, qui a remis 100 drachmes. — [Le reste du manuscrit est illisible.]

III. *Martyrologe.* — 1° Vie de saint Étienne, diacre et protomartyr. — 2° Invention de ses reliques. — 3° Translation de ses reliques. — 4° Le prêtre Grégoire; Sur saint Étienne. — 5° Deux éloges de saint Étienne. — 6° Mémoire des saints Pierre et Paul. — 7° Martyre de saint Pierre, apôtre, et de saint Paul. — 8° Vie de Denys l'Aréopagite. — 9° Lettre du même. — 10° Martyre des saints Pierre et Paul. — 11° Martyre de saint Jacques, frère de saint Jean l'Évangéliste. — 12° Martyre de saint Basile, évêque de Lama. — 13° Martyre de saint Abo le Géorgien. — 14° Baptême de saint Abo. — 15° Éloge de saint Abo. — 16° Vies des Pères du mont Sinaï. — 17° (*Manque*). — 18° Martyre des saints Sio, Evsipé (*variante :* des saints Siousipet) et Babyla. . . . . . — 19° Martyre de saint Antoine Aavakh. — 20° Martyre de saint Timothée, apôtre. — 21° *Idem* des saints Timothée et Mavra. — 22° *Idem* des saints Cyrus et Jean. — 23° *Idem* de saint Boas. — 24° *Idem* de saint Evségéni. — 25° *Idem* de saint Julien d'Émèse. — 26° *Idem* de saint Théodore. — 27° *Idem* du même. — 28° *Idem* des trois frères du pays de

Cola [sur le haut Kour ou Cyrus]. — 29° Martyre de saint Dawith de Tevin. — 30° *Idem* de sainte Euphrosine. — 31° *Idem* de saint Julien. — 32° *Idem* des XL [martyrs]. — 33° *Idem* de saint Phlectémon. — 34° *Idem* du saint moine Mikael le Géorgien. — 35° *Idem* de saint Vartan. — 36° *Idem* de sainte Sobi (*variante* : saint Khomi). — 37° *Idem* des saints Masonkéwels (Soukiasians), Vilion et de l'empereur Constantin. — 38° Mort de saint Parthew [Sahag le Parthe, patriarche d'Arménie] et de la reine sainte Chouchanic. — 39° *Idem* de saint Izid-Bouzid. — 40° Martyre des saints archiprêtres Arisdaguès et Verthanès, Isaak, Grigol et Daniel. — 41° *Idem* du grand saint martyr Giorgi. — 42° Panégyrique de saint Giorgi. — 43° Martyre du centurion Longin. — 44° *Idem* de saint Marc l'Évangéliste. — 45° *Idem* de Romain le jeune. — 46° *Idem* de la reine Santoukhth. — 47° *Idem* de saint Siméon le Musicien. — 48° *Idem* des saints David et Taridjan. — 49° *Idem* de saint Thalilios. — 50° *Idem* de saint Cyprien. — 51° *Idem* de saint Christophore. — 52° *Idem* de saint Conon. — 53° *Idem* de saint Léonce. — 54° *Idem* de saint Mama. — 55° *Idem* de saint Phoca et de saint Iouçig. — 56° *Idem* du général saint Georges. — 57° *Idem* de saint Nersèh, archevêque. — 58° *Idem* de sainte Goulandoukhth. — 59° *Idem* des saints Stachos (*variante* : Trakhos, lisez : Tarasius), Probus et Andronic. — 60° *Idem* de saint Ignace d'Antioche. — 61° Miracles de saint Théodore. — 62° *Idem* des

saints Côme et Damien.—63° Vie de saint Eustathe. — 64° Martyre et miracles de saint Dimitri. — 65° *Idem* de saint Mercure. — 66° *Idem* de sainte Catherine. — 67° *Idem* de sainte Barbe. — 68° *Idem* de sainte Marine. — 69° *Idem* de sainte Irène. — 70° *Idem* des saints Tarasius, Probus et Andronic (voy. n° 59). — 71° *Idem* des saints Nazaire, Gorwas, Protos et Kélas. — 72° Vie et martyre du prêtre régulier Léwan. — 73° Mémoire de l'apôtre Luc. — 74° Martyre de saint André de Crète. — 75° *Idem* de saint Varos et de ses compagnons. — 76° *Idem* du grand martyr Artémi. — 77° Vie d'Ambert, évêque de Kyrapol (*variante :* Hiérapolis). — 78° Martyre de saint Arétas et de ses compagnons. — 79° *Idem* des saints Marcien et Martyr.— 80° Vie de sainte Anastasie, Romaine. — 81° *Idem* du saint père Abraham. - 82° *Idem* du saint prêtre Zénob et de sa sœur Zénobie. — 83° Vie de saint Siméon Mandrel. — 84° *Idem* du saint prêtre Anthymos. — 85° Souffrances du saint martyr Zénon et de Babyla d'Antioche. — 86° Martyre des saints Eudoxe, Rogilos, Zénon et Macaire. — 87° Souffrances de saint Zénon. — 88° Lecture pour la nativité de la Mère de Dieu, commençant par ces mots : « Venez, peuples et races, à la brillante solennité... » — 89° Martyr de saint Sévérien.

IV. *Autre martyrologe.* — 1° Vie et travaux de saint Théodore d'Alexandrie, des saintes femmes Minadora, Mithradora, et Nymphodora. — 2° Vie et mort de saint Corneille, centurion ; du prêtre Auto-

nomos. — 3° Lecture pour l'Ascension. — 4° Martyre de saint Nicétas. — 5° *Idem* du glorieux saint Euthyme (*variante :* de la glorieuse Euphémie). — 6° *Idem* des glorieuses femmes Sophie et ses filles. — 7° *Idem* de saint Eustathe et de ses fils. — 8° Éloge de saint Phocas. — 9° Souffrances de sainte Thècle. — 10° Vie de sainte Euphrosine. — 11° Éloge du glorieux saint Jean le Théologien. — 12° Martyre de saint Callistrate et de ses compagnons. — 13° Vie du saint confesseur Chariton. — 14° Vie et travaux de Cyriaque l'Ermite. — 15° Vie du saint prêtre Grégoire, évêque d'Arménie, commençant : « Quand l'empire des Perses fut divisé par les Parthes [1]. » — 16° Discours de saint Jean Chrysostome sur la seconde venue de Jésus-Christ, commençant par ces mots : « Venez frères bien-aimés... » — 17° Discours de l'archevêque Cyrille sur la pénitence, commençant par : « Le péché est mauvais, c'est la maladie de l'âme. » — 18° Le même, sur les jeûnes, commençant par : « Disciples de la nouvelle loi....... » — 19° Lecture de saint Jean Chrysostome, commençant par : « La trompette divine..... » — 20° Le même, sur le jugement et la charité. — 21° Saint Éphrem, sur la pénitence. — 22° Vie de saint Jean Chrysostome. — 23° *Idem* de saint Siméon Stylite, de Marthe, mère de Siméon, des saints martyrs Trophine, Dorimendo et Sawat. — 24° Vie de saint Barlaam, qui vivait d'une manière

[1] C'est la traduction en géorgien de l'histoire du roi Tiridate et de la prédication de saint Grégoire l'Illuminateur, par Agathange.

angélique au Caucase. — 25° Bonnes et nombreuses leçons de sainte Dorothée, réunies avec d'autres, en un seul livre.

V. *Mélanges religieux.* — 1° Sur la conscience. — 2° Qu'il ne faut pas se livrer à l'impulsion de ses désirs. — 3° De sa propre justification. — 4° Du mensonge. — 5° Comment il faut aller dans le monde. — 6° Qu'il faut tâcher d'anéantir ses passions. — 7° De la crainte de l'éternité. — 8° Qu'il faut souffrir ses épreuves avec patience. — 9° De l'édification spirituelle. — 10° (*Manque*). — 11° Conseils aux anciens des monastères; comment ils doivent commander aux frères et comment ceux-ci doivent leur obéir. — 12° 122 leçons sur les saints jeûnes. — 13° Demandes et réponses. — 14° Discours sur la morale. — 15° Saint Basile le Grand, Discours sur la mort de la Mère de Dieu, mariée et toujours vierge: « C'est un glorieux mystère que le malheur de ce jour. » — 16° Vie de notre saint père Dophré, ermite, et d'autres solitaires visités par le bienheureux père Paphnouti. — 17° Vie de Bagrat, abbé de Tyromelni (*variante :* Tauromelni.) — 18° Miracles du saint martyr Dimitri. — 19° Premier miracle en faveur de l'éparque Marin. — 20° Martyre d'Eustathe, d'Auxence, d'Eugène, de Mardar et d'Oreste. — 21° Discours de Clément, pape de Rome; comment il devint disciple de saint Pierre. — 22° Martyre du pape Clément. — 23° Recueil de discours de saints Pères. — 24° Commentaire de Basile sur l'œuvre des six jours.

VI. *Œuvres des Pères de l'Église et mélanges religieux.* — Saint Jean Chrysostome; Commentaires sur la création d'Adam, de Caïn, d'Abel, de Seth, de Noé, de ses fils; du déluge, de la multiplication des hommes, du péché, de la construction de la Tour [de Babel] par les malheureux, de la confusion des langues.— Ce manuscrit est un peu endommagé; la partie écrite sur papier est très-altérée, tandis que la portion écrite sur parchemin est comme neuve, bien qu'il y ait des déchirures en plus d'un endroit, car les musulmans et les pirates ont causé ici beaucoup de mal. Je n'ai donc pas parlé des chapitres endommagés, et je n'ai relevé que les titres de la partie qui est en bon état. Dans certains endroits, il manque beaucoup de chapitres qui sont illisibles à cause de l'antiquité du manuscrit, ou à cause des ravages causés par les vers. — Ce que j'ai fait, c'est par ordre; on me l'a commandé. Il est venu une lettre en grec de notre archimandrite Séraphin qui veut connaître ce qu'il y a de livres dans le monastère, afin que l'on fasse copier ce qui manque en Géorgie. Pauvre ignorant! Je suis venu ici pour faire pénitence, et j'ai dû obéir aux ordres de nos pères. — Je reprends : 1° Le Commentaire de saint Matthieu par saint Jean Chrysostome est en trois parties, et celui de Jean en un livre. — 2° Qu'il faut écouter avec respect la parole divine et pratiquer l'Écriture avec ferveur. — 3° De l'humilité.— 4° Qu'un chrétien doit s'occuper de bonnes œuvres. — 5° Qu'il ne faut pas se plier aux caprices d'autrui.

mais agir selon sa conviction. — Des usuriers. — 6° Qu'il est bon de pleurer pour Dieu; que le rire est mauvais; qu'il est nuisible de fréquenter les théâtres et les comédies. — 7° Qu'il faut participer avec respect aux saints mystères, pratiquer la miséricorde et s'éloigner des plaisirs. — 8° De la vie monacale. — 9° De l'amour de l'argent. — 10° De la pénitence et de la prière. — 11° Du jugement dernier. — 12° Le chrétien qui ne vit pas vertueusement sera doublement puni. — 13° Qu'il faut considérer non la personne, mais la parole du prédicateur; du paradis et des peines éternelles. — 14° Qu'il faut se souvenir de ses péchés et prier Dieu de nous les pardonner. — 15° Qu'il faut vivre de façon à plaire à Dieu. — 16° Du serment. — 17° Qu'il faut se réconcilier promptement et se pardonner mutuellement ses fautes. — 18° De la ferveur dans l'accomplissement des commandements de Jésus-Christ. — 19° Qu'il faut oublier le mal et se tenir décemment dans l'église. — 20° De la miséricorde. — 21° Qu'il faut s'empresser de faire le bien, et prier sans cesse Dieu de nous faire miséricorde. — 22° Que la privation du paradis est chose pire que l'enfer. — 23° Les bonnes œuvres procurent plus de gloire que la grandeur mondaine. — 24° L'homme vertueux est toujours craintif, le pécheur a peur de tout. — 25° Qu'il faut remercier Dieu. — 26° Celui qui est debout ne doit pas trop présumer de lui, et celui qui est tombé ne doit pas perdre l'espérance. — 27° Celui qui est en état de péché ne dif-

fère en rien d'un mort. — 28° L'homme dominé par le péché ne diffère en rien d'un démoniaque. — 29° Qu'il faut reprendre les pécheurs doucement et sans colère. — 30° Des apôtres et des disciples. — 31° Qu'il ne faut pas pleurer sans mesure sur les morts, mais prier et offrir la messe pour eux. — 32° Les chefs des églises occupent maintenant la place des apôtres. — La vertu est préférable aux miracles. — 33° De la patience dans les épreuves où l'on invoque l'exemple de Job. — 34° Que la Providence a sagement ordonné la dissolution de nos corps, sans quoi les iniquités se seraient multipliées. — 35° De la douceur; — qu'il faut nous efforcer de dominer nos passions. — 36° Qu'il faut craindre le jugement dernier. — 37° Le joug de la justice est doux, celui du péché est lourd. — 38° Le vrai triomphe est l'éloignement du mal et la pratique de la vertu. — Leçon sur la jalousie. — 39° Se souvenir de ses péchés et faire pénitence. — 40° S'efforcer de ne pas nuire au prochain et de ne pas penser mal de lui. — 41° De la crainte des tourments éternels. — 42° S'efforcer de pratiquer toutes les vertus et éviter les plaisirs défendus. — 43° Les bonnes œuvres et les œuvres de miséricorde nous rapprochent du Christ. — 44° La vertu est préférable à tout; c'est à elle que les saints doivent leur splendeur. — 45° Qu'il faut comprendre les écritures. — 46° De la tête vénérable de saint Jean-Baptiste. — Fuyons ceux qui chantent. — 47° Les œuvres spirituelles sont pour l'intérieur et les œuvres

corporelles pour l'extérieur. — 48° Comment l'âme se souille et se purifie. — Ceux qui nous tourmentent nous mettent sur la voie des grandes récompenses. — 49° Qu'il ne faut pas trop s'effrayer des changements qui arrivent dans les choses humaines. — 50° Que nous devons nous glorifier du crucifiement de Jésus-Christ, sa croix étant notre protection. — De la bonté du Seigneur. — 51° Éloge des moines qui vivent toujours dans l'austérité. — 52° De la deuxième venue du Christ. — De l'usure. — 53° Du jeûne et de la prière. — 54° De l'orgueil. — 55° Que les frères doivent vivre dans une grande ferveur. — 56° De la vraie charité. — 57° De la rancune. — 58° De l'oubli des offenses. — 59° De l'innocence. — 60° De l'humilité. — 61° De la vie en Dieu. — 62° Du jugement à venir. — 63° De la vie monastique. — 64° De l'arrogance et de l'ostentation. — 65° Contre ceux qui ornent leurs corps et négligent leurs âmes. — Gardons-nous de nous contenter des apparences de la vertu. — 66° Hâtons-nous de guérir les plaies de nos âmes. — 67° Contre ceux qui prétendent que les événements dépendent de la naissance de l'homme et du mouvement des astres. — 68° Du jour terrible; de ceux qui par crainte d'un peu de peine perdent les biens éternels. — 69° De la participation aux saints mystères. — 70° De l'avarice. — 71° Imitons la douceur du Christ, son oubli des injures qui lui faisait garder le silence. — 72° Ne pas négliger les péchés véniels, par lesquels le démon commence ses

attaques contre nous, et nous conduit ainsi à commettre des fautes plus graves. — 73° Remercier Dieu et l'aimer. — 74° De la bonne vie et de la pauvreté. — Tous ces traités sont joints au Commentaire de saint Jean Chrysostome sur saint Matthieu.

VII. *Martyrologe et mélanges religieux.* — 1° Vies des saints pères Jean et Euthyme, traducteur de la Bible en géorgien, et de Giorgi le Géorgien. — 2° Partie de la traduction des Actes des Apôtres et du Psautier. — 3° Discours de Grégoire de Nysse sur la virginité. — 4° Maxime le confesseur; De l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ. — 5° Vie de saint Saba. — 6° Mémoire du prophète Daniel et des trois enfants. — 7° Martyre du prêtre Éleuthère. — 8° *Idem* d'Oniphanté. — 9° *Idem* de Julien. — 10° *Idem* de Sébastien et de ses compagnons. — 11° Vie de Spiridion le Thaumaturge. — 12° Martyre d'Anastasie. — 13° *Idem* des dix martyrs de Crète. — 14° Souffrances de la sainte martyre Eugénie et de ses parents. — 15° Martyres des saints Indus et Domna et des deux myriades, à Nicomédie. — 16° Vie du digne Théodore Pirdassirili et de son frère Théophane. — 17° Vie de Marcellus, archimandrite du monastère des Éveillés. — 18° Vie de la Romaine Mélanie. — 19° Lecture sur la nativité. — Quand arrive le printemps. — 20° Lecture sur la présentation. — 21° *Idem* sur saint Blakh. — 22° *Idem* sur Alexis, homme de Dieu. — 23° *Idem* de l'Akaphiste. — 24° *Idem* du grand samedi, commençant par ces

mots : « Quel est ce grand silence. . . . . . » — 25° *Idem* du dimanche de Pâques, de Joseph et de la construction de la Sainte Église. — 26° *Idem* du dimanche avant la Pentecôte. — 27° *Idem* de saint Pierre du Mont Athos. — 28° *Idem* pour le samedi gras. — 29° *Idem* pour la sainte Pâque resplendissante. — Autre lecture sur Basa et ses fils, à faire le 21 août. — 30° Lecture pour le grand vendredi, par Georges de Nicomédie. — 31° Leçons de Jean Climax, adressées aux moines et autres chrétiens, et divisées en 30 chapitres. — 32° Vies des Pères, en 26 chapitres. — 33° Vie de Grégoire, pape de Rome. — 34° Vie du grand Basile, par Grégoire le Théologien. — 35° Vie de Grégoire le Théologien. — 36° Miracles du saint archange Michel. — 37° Vie de saint Nicolas. — 38° Voyages de l'apôtre saint André. — 39° Martyre de saint Théodore le Stratélate. — 40° *Idem* de saint Procope. — 41° Instruction aux moines, par Isaac l'Ermite. — 42° André de Crète ; De la vanité des œuvres humaines et des plaisirs. — 43° Instructions aux moines et aux ermites. — 44° Théophane, De l'observation des commandements de Dieu. — 45° Demandes et réponses. — 46° Lettre du moine Marc à son fils Nicolas. — 47° Instruction du prêtre Isaïe. — 48° Cassien, pape de Rome ; Sur les huit mauvais désirs : la gourmandise, la débauche, l'amour des richesses, la colère, la tristesse, l'envie, la vanité et l'orgueil. — 49° Livre de saint Macaire.

VIII. — 1° *La sainte Bible*, traduite par saint Eu-

thyme. Il manque les Machabées, mais le reste est complet. Le parchemin du manuscrit est très-bien conservé et l'écriture est très-lisible, quoique le manuscrit ait été déchiré en plusieurs endroits. Au commencement, il manque trois chapitres, plus les chapitres IV, V, VI, VII du III[e] livre des Rois, enfin le chapitre III des Proverbes. Cette Bible est reliée en deux volumes. — 2° Commentaire sur les Psaumes, par Basile le Grand. — 3° Vies des saints Côme et Damien. — 4° Martyre des saints Akyndynos, Pighas..... — 5° *Idem* de Doloction et Épisthème. — 6° Vie de saint Paul d'Alexandrie, confesseur. — 7° Vie de Jean l'Aumônier. — 8° Plusieurs écrits d'Éphrem le Syrien. — 9° Conseils adressés aux moines et aux ermites. — Tout ce qui est décrit ici est complet; le reste a été omis par moi. — 9 juillet 1836.

Ce qu'il y a de plus intéressant dans cet inventaire, ce sont les Vies des Saints géorgiens et arméniens, et surtout la traduction de la Bible par saint Euthyme, dont le manuscrit remonte au XI[e] siècle. Je ferai observer que la Bibliothèque impériale de Paris, qui possède seize manuscrits géorgiens seulement[1], conserve dans le département des manuscrits orientaux une Liturgie géorgienne du XI[e] ou du

[1] Depuis que ceci a été écrit, la Bibliothèque impériale a reçu en don, de la Société asiatique, deux manuscrits géorgiens provenant de S. A. le tzarévitch Theimouraz de Géorgie.

XIIIe siècle, en caractères ecclésiastiques, qui renferme une notable partie de la Bible, en leçons pour tous les jours de l'année. Ce manuscrit, qui est incomplet, comme le sont généralement la plupart des anciens manuscrits venus de l'Orient, est assurément le monument le plus précieux de la collection géorgienne de la Bibliothèque impériale de Paris, et ne le cède en rien, comme importance, au manuscrit n° VIII du couvent d'Ivéron et aux plus anciens documents qu'a rassemblés le prince Jean de Géorgie, à Saint-Pétersbourg.

RECHERCHES

SUR

LA LANGUE DE LA RÉDACTION PRIMITIVE

DU LIVRE D'ÉNOCH,

PAR M. JOSEPH HALLÉVI.

Plusieurs dissertations très-savantes ont été écrites dans le cours des derniers quinze ans sur l'origine et la provenance du livre d'Énoch, sans arriver à un résultat satisfaisant. Bien que ce livre apocryphe ait été traduit en allemand et commenté avec le soin le plus minutieux par M. Dillmann, on n'est pas parvenu à se mettre d'accord sur le point le plus essentiel, à savoir : s'il est l'œuvre d'un juif ou d'un chrétien. M. Grætz, le célèbre historien juif, recule la composition du livre d'Énoch jusqu'au IIe siècle après Jésus-Christ et le considère comme faisant partie de la littérature esséno-chrétienne. Il est à regretter que M. Grætz ne nous ait pas donné la démonstration de son assertion catégorique. Quant à moi, je suis d'accord avec M. Dillmann pour soutenir que le livre d'Énoch ne peut avoir été composé que par un juif de la Palestine et peut, par conséquent, être largement utilisé pour les recherches sur la marche et le développement des

Agadoth contenues dans les recueils talmudiques et midrachiques. Je l'ai depuis plusieurs années traduit en hébreu et j'y ai ajouté un commentaire rabbinique, où j'ai cherché à démontrer la relation entre ce livre et la littérature biblique et post-biblique. Dans mon commentaire, j'ai fait une large part à la critique du texte toutes les fois qu'il me semblait être corrompu par la négligence des copistes ou par les méprises du traducteur grec. Il va sans dire que je prétends que le livre d'Énoch a été écrit primitivement dans l'hébreu presque biblique qu'on rencontre dans la *Mischna* et dans les anciens *Midrachim*, et qui diffère beaucoup du dialecte araméen parlé en Palestine par la masse du peuple depuis le retour de Babylone. Mais comme la publication de ce travail est ajournée par suite de difficultés matérielles, je vais exposer brièvement les raisons qui m'ont déterminé à regarder le livre d'Énoch comme étant originairement composé en hébreu.

Dans les considérations qui suivent, je me tiendrai strictement à l'analyse philologique et critique des mots et des phrases, qui fourniront, je l'espère, des preuves évidentes pour l'origine hébraïque du livre d'Énoch. L'obscurité qui couvre un grand nombre de passages fera place à un jour nouveau; les expressions énigmatiques seront résolues de façon à satisfaire la critique la plus rigoureuse. Ce sera l'effet d'un moyen très-simple, savoir le rétablissement des passages inintelligibles en langue hébraïque.

Mes preuves pour démontrer l'origine hébraïque

du livre d'Énoch peuvent être rangées sous trois catégories : 1° Expressions paronomastiques et dialectiques qui n'étaient possibles qu'en hébreu ; 2° Étymologie hébraïque des noms propres ; 3° Passages inintelligibles rendus clairs par la reproduction de l'original hébreu. Quant au style hébraïsant de notre livre, bien qu'il nous paraisse incontestable, je n'en ferai pas l'objet d'une étude spéciale, parce qu'il faudrait alors embrasser d'un coup d'œil l'ensemble de la littérature judéo-alexandrine, ce qui m'écarterait trop du but principal que je me suis proposé dans ce travail.

De même j'éviterai à dessein toute polémique sur l'unité du livre d'Énoch, tel qu'il est devant nous, c'est-à-dire sur la question de savoir s'il est l'œuvre d'un seul auteur ou de plusieurs. La critique moderne, trop encline à décomposer les ouvrages de l'antiquité en d'innombrables fragments, s'est peut-être trop hâtée de vider cette question importante à l'égard du livre d'Énoch. Cependant, pour prononcer un jugement décisif à l'égard d'un livre quelconque, il faut d'abord le comprendre à fond ; or l'intelligence du livre d'Énoch est jusqu'ici restée très-imparfaite, d'un côté par les nombreuses corruptions qu'a subies le texte, de l'autre par la perte presque totale de la littérature hébraïque de la période grecque.

Il m'a paru nécessaire de suivre, dans mon analyse, l'ordre des chapitres du texte éthiopien publié par M. Dillmann, pour relever successivement les

passages qui demandent à être élucidés d'une façon particulière. Passons maintenant à l'examen du détail.

1. Ch. I. Nous commençons par signaler les idiotismes hébreux les plus saillants qui se trouvent dans la version éthiopienne, comme verset 2 : እንዘ ፡ አዕይንቲሆሙ ፡ ክሡታት ፡ = גְלוּי עֵינָיִם (*Nombres*, XXIV, 4) littéralement « dont les yeux sont découverts, » pour indiquer un homme qui jouit du don de la prophétie; verset 8, ሰላመ ፡ ይገብር ፡ ሎሙ ፡ = יָשֵׂם לָהֶם שָׁלוֹם (comparez *Nombres*, VI, 26) « il leur donnera la paix ; » enfin, il faut remarquer que l'expression ወናሁ ፡ መጽአ ፡ በትእልፊት ፡ ቅዱሳን ፡ = וְהִנֵּה בָא בְּרִבְבֹת קֹדֶשׁ « et le voici qui vient avec des myriades de saints, » qui est l'imitation de וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ (*Deut.* XXXIII, 2), s'accorde avec la lecture massorétique du dernier mot קֹדֶשׁ (*Qôdesch*, sainteté), tandis que les Septante prononcent קָדֵשׁ (*Qâdech*, nom d'une ville). Nous avons donc une preuve sûre que notre auteur a puisé ses connaissances bibliques dans le texte hébreu, ce qui n'était jamais le cas chez les juifs alexandrins. Incidemment, je ferai une remarque d'un autre genre, qui n'est pas dénuée d'intérêt. Les livres du Nouveau Testament citent, comme il est généralement connu, les passages de la Bible d'après la traduction des Septante; cependant tout ce verset, qui est basé sur la lecture palestinienne, est cité expressément au nom d'Énoch dans saint Jude, 14.

2. Ch. v, 8. ወኢይደግሙ ፡ አበሳ ፡ ኢበረሲዖ ፡

ወኢበትዕቢት፡. M. Dillmann traduit : « Ils ne pécheront plus ni par inadvertance, ni par orgueil » (und sie werden nicht wieder sich versündigen, weder aus Unachtsamkeit noch aus Uebermuth). Il prend le mot ረሲዕ፡ dans le sens de « mégarde » pour obtenir une antithèse à ትዕቢት፡ « orgueil ; » mais ረሲዕ፡, de la même racine que רֶשַׁע « malice, impiété, » n'a jamais la signification que M. Dillmann lui attribue. Il n'est pas à douter que l'expression ኢበረሲዕ፡ ወኢበትዕቢት፡ ne soit le correspondant assez exact de la locution בְּמֶרֶד וּבְמַעַל (*Josué*, XXII, 22), littéralement « par rébellion et par infidélité. » La proposition ainsi conçue est en parfaite antithèse avec ce qui suit : አላ፡ ይገንዩ፡ ዘቦሙ፡ ጥበብ፡ ኢይደግሙ፡ አብሶ፡ « mais ceux qui auront la science seront soumis, ils ne pécheront plus. » La soumission est le contraire de la rébellion.

3. Ch. VI, 6. Le fragment grec conservé par G. Syncellus dans sa chronographie offre la lecture suivante : *οἱ κατάβαντες ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰάρεδ εἰς τὴν κορυφὴν τοῦ Ἑρμόνειμ ὄρους καὶ ἐκάλεσαν τὸ ὄρος Ἑρμομ καθότι ὤμοσαν καὶ ἀναθεμάτισαν ἀλλήλους ἐν αὐτῷ* « ils (les anges rebelles) descendirent dans les jours de Jared sur le sommet du mont Hermon et ils le nommèrent Hermon parce qu'ils y avaient juré et s'y étaient anathématisés les uns les autres. » Le texte éthiopien porte ወወረዱ፡ ውስተ፡ አርዲስ፡ ዘውእቱ፡ ድማሑ፡ ለደብረ፡ አርሞን፡ « ils descendirent à Ardis qui est le sommet du mont Hermon. » Le nom Ardis est fautivement transcrit de Ἰάρεδ εἰς, dont le

traducteur n'avait fait qu'un seul mot. On voit facilement que l'auteur fait dériver le nom propre *Hermon* חֶרְמוֹן de la racine חרם au Hifil הֶחֱרִים « anathématiser ; » mais, en considérant avec attention l'ordre des mots qui sont en tête du verset, on découvre une paronomasie facile à saisir entre le verbe et le nom propre qui le suit, puisque le nom *Iéred* יֶרֶד dérive du verbe *iarad* יָרַד « descendre, » ce qui nous explique pourquoi l'auteur met la descente des anges justement dans les jours de Iéred. Dans l'original hébreu, le verset devait être ainsi conçu : וַיֵּרְדוּ בִּימֵי יֶרֶד עַל רֹאשׁ הַר חֶרְמוֹן וַיִּקְרְאוּ לְהַר חֶרְמוֹן כִּי בוֹ נִשְׁבְּעוּ וְהֶחֱרִימוּ בֵּינֵיהֶם. D'ailleurs, il est bon de remarquer que tandis que la racine חרם, d'où le nom חֶרְמוֹן est dérivé, se trouve dans l'hébreu et dans le chaldéen, la racine ירד n'est pas usitée dans ce dernier idiome, et la phrase en question, représentée en chaldéen par ונחיתו ביומוהי דירד, n'offrirait aucune ressemblance de son entre le verbe et le nom propre.

4. Le même verset du même chapitre contient les noms des vingt chefs des anges déchus, qu'il importe d'examiner de près. Le seul fait que ces noms sont composés d'éléments hébraïques n'est assurément d'aucun poids pour faire pencher la balance en faveur d'un original hébreu; car il est bien naturel qu'un auteur qui fait parler un patriarche de la plus haute antiquité dut emprunter aux langues bibliques (l'hébreu et l'araméen) les noms qu'il donnait aux personnages de son invention. Nous pourrions donc tout au plus en conclure que l'auteur n'ignorait pas

la langue sacrée. Voilà pourquoi de prime abord je ne faisais pas grand cas des noms propres semés à profusion dans le livre d'Énoch. Mais une attention plus assidue me convainquit bientôt qu'une combinaison artificielle présidait à la formation et au choix de ces noms propres. Je trouvai que la plupart des noms de ces anges désignent, avec plus ou moins de précision, les actions et les enseignements que l'auteur leur attribue. Ce sont donc autant de paronomasies analogues à celles que je viens d'examiner dans le paragraphe précédent, et qui décèlent un original hébreu.

Parmi les noms des anges rebelles qui ont perverti les hommes par leurs enseignements, on reconnaît le plus facilement : 1° *Σαμπσίχ* ou *Σαπσίχ*, altéré de *Chamchiel* שַׁמְשִׁיאֵל, composé de שֶׁמֶשׁ *chémech*, « soleil, » qui d'après le chapitre VII enseigne *τὰ σημεία τοῦ ἡλίου* « les signes du soleil; » la paronomasie est complète en hébreu שַׁמְשִׁיאֵל לִמֵּד אוֹתוֹת הַשֶּׁמֶשׁ; 2° Χοβαβιήλ, altéré de *Kokhabiel* כּוֹכְבִיאֵל dont le premier élément כּוֹכָב *kokhab* signifie « étoile; » il a enseigné *ἀσΊρολογία* « l'astrologie » כּוֹכְבִיאֵל לִמֵּד חֲזוֹן הַכּוֹכָבִים; 3° Ἀρακιήλ, qui enseigne *τὰ σημεία τῆς γῆς* « les signes de la terre, » est sans aucun doute composé de אַרְקָא *arqâ* « terre », en chaldéen (*Jér.* x, 11); il faut donc écrire ce nom ארקיאל et non, avec M. Dillmann, ערכיאל; 4° *Σαριήλ* enseigne *τὰ σημεία τῆς σελήνης* « les signes de la lune, » on se rappelle aussitôt le mot סַהַר *sahar*, « lune » (*Cantiques*, VII, 3); l'orthographe de ce nom est סַהֲרִיאֵל et non שׂריאל, צוריאל ou עזריאל

(D.); 5° Βαρκιήλ (le fragment porte Βαλκιήλ) בְּרַקִיאֵל, composé de בָּרָק *bârâq* « éclair, » enseigne *ἀστροσκοπία* « l'astroscopie » (une branche de l'astrologie); cela devient intelligible par le singulier système de l'auteur, d'après lequel les éclairs tirent leur origine des étoiles (ch. XLIV.); 6° Ζακιήλ זַכִּיאֵל enseigne *ἀεροσκοπία* « l'aéroscopie » (l'art de tirer les présages en regardant l'air) parce que son nom contient l'adjectif זַךְ *zakh* « clair, transparent, » qualité inhérente à l'air; 7° Si l'auteur fait enseigner par Ἀζαζήλ ou Ἀζαήλ עֲזָאזֵל (*Lévitique*, XVI, 8) ou עֲזָאֵל (prononciation plus moderne usitée dans les Agadoth) la confection des armes et des objets de luxe, tout cela est impliqué dans la signification du verbe עזז « être fort, guerrier, » עֱזוּז מִלְחָמָה « impétuosité guerrière » (*Isaïe*, XXIV, 25), et עַז פָּנִים « insolent, effronté; » 8° Σεμιαζᾶς שְׁמִיעֲזָא enseigne aux hommes l'art de conjurer les esprits, cela est indiqué dans la composition de son nom שם עז *schêm az* « nom puissant, qui sert à leur conjuration; » c'est par cette raison que j'écris שְׁמִיעֲזָא avec ע et non שמחזאי avec ח comme il est ordinairement écrit dans les Agadoth. Ce qui prouve d'ailleurs que l'orthographe de notre auteur est la plus ancienne, c'est l'abréviation très-fréquente de ce même nom dans les *Midraschim*, où on rencontre עזא presque toujours joint au nom d'Azaël עזא ועזאל, avec suppression de son premier élément שם; on voulait ainsi éviter l'emploi d'un mot qui renferme une notion de sainteté et qu'on substituait souvent au tétragramme יהוה et à Adonaï אדני; 9° Φαρ-

μαρὸς, qui enseigne *φαρμακείας*, *ἐπαοιδιάς*, *σοφίας* « la magie, les incantations et les sciences mystérieuses, » est probablement grécisé de עָרְמִיאֵל *Ormiel*, dont le premier élément est עָרְמָה *Ormâ* « savoir profond, art, ruse. » Parmi les autres noms des anges déchus dont le pernicieux enseignement n'est pas particulièrement indiqué, on reconnaît Ὀραμαμή, altéré de חָרְמִיאֵל « dévastateur; » Ῥαμιήλ רַעֲמִיאֵל, dérivé de רעם « tonnerre; » Ἀμαριήλ חֲמָרִיאֵל, de « monceau; » Ἀναλήμας, altéré de *Ananiel* עֲנָנִיאֵל « nue; » Θαυσαήλ טוּשִׁיאֵל, du verbe טוש « s'abattre sur la proie; » Σαμιήλ סַמָּאֵל, de סם « poison »; dans les Agadoth postérieures, on donne ce nom à Satan, qu'on identifie avec l'ange de la mort, qui verse, dit-on, quelques gouttes de poison dans la bouche de l'homme mourant; Σαρίνας, probablement סַעֲרִיאֵל de סַעַר « tempête; » Εὐμιήλ, le texte éthiopien porte Tamiel, par conséquent תְּהוֹמִיאֵל de תְּהוֹם « abîme; » Τυριήλ טוּרִיאֵל, de טור « montagne; » Ἰουμιήλ יוֹמִיאֵל, de יום « jour; » le seul nom Ἀταρκαύφ est méconnaissable, peut-être עֲטַרְקוֹף « couronne de singe, » ou חֹטֶר גַּאֲוָה « verge d'arrogance, » d'après M. Dillmann : חרם תקופה.

5. Ch. x, 7. Dieu dit à Raphaël : *καὶ ἴασαι τὴν γῆν*, ወአሕይዎ፡ ለምድር፡ « guéris la terre. » Cette proposition reproduite en hébreu וּרְפָא אֶת הָאָרֶץ offre une paronomasie très-claire avec le nom de *Raphaël* רְפָאֵל dérivé de la racine רפא « guérir. » Cette phrase s'est merveilleusement conservée dans le livre de Raziel, dont les traditions se rapprochent beaucoup des notions contenues dans notre apocryphe. On y lit :

ואז נשלח אליו רפאל השר הקדוש ויאמר אליו אני שלחתי אליך בדבר אלהים לרפאות את הארץ (*Livre de Raziel*, 4) «Alors le saint archange Raphaël fut envoyé vers lui (Noé), et il lui dit : «Je suis envoyé vers toi par «un ordre de Dieu, afin de guérir la terre.»

6. Ch. XIII, 7. Énoch, ayant été supplié par les anges déchus d'intervenir en leur faveur auprès de Dieu, va s'asseoir ዲበ፡ ማያተ፡ ዳን፡ በዳን፡ près des eaux de Dan, à Dan, עַל מֵי דָן בְּדָן, où le jugement futur de ces anges lui est révélé dans une vision. Quelles sont ces eaux de Dan? Assurément l'auteur a en vue le Jourdain יַרְדֵּן, nom auquel il donne une étymologie des plus fondées; il le dérive de יְאֹר דָן *Ieor-Dan*, fleuve de Dân, ville identique à Banias. Par cette spirituelle étymologie l'auteur fait entrevoir sa profonde connaissance de la langue hébraïque; mais ce qui est plus intéressant pour notre recherche, c'est le choix de l'endroit que fait l'auteur pour y recevoir la révélation du jugement des anges, puisque le verbe דָן veut dire en hébreu «juger.» La fine allusion que contiennent les termes עַל מֵי דָן בְּדָן prouve évidemment un original hébreu.

7. Ch. XIII, 9. Énoch annonce la sentence de condamnation aux anges qui étaient réunis et attristés à Oublesiaël እንዘ፡ ይላሕዉ፡ በኡብልስያኤል፡ Nous savons déjà par expérience que l'auteur n'abandonne pas au hasard la formation des noms propres. Le nom énigmatique *Oublesiaël* doit donc être déchiffré et expliqué. Si l'on transcrit ce nom en caractères hébreux, il présente אבל שיאל; cette com-

position offre d'abord le mot אָבֵל « plaine, » et שיאל qui doit présenter ou le mot שְׁאֹל « enfers, » ou, avec une altération du ל en ן qui est très-fréquente en éthiopien, שיאן *Sion*, nom d'un des sommets du Liban. Cette dernière explication convient parfaitement à la description topographique que l'auteur en donne : « qui est entre Liban et Senir. » (*Séneser* est sans doute une altération de Σενειρ.) Nous pouvons donc maintenant nous rendre compte du choix que l'auteur a fait du mot אָבֵל, puisque ce mot signifie aussi « être en deuil, triste, affligé, » et marque très-bien la disposition des anges déchus. En reproduisant la phrase en hébreu, וְכֻלָּם יָשְׁבוּ נאספים וּמִתְאַבְּלִים בְּאָבֵל שִׁיאן, on est frappé de la belle paronomasie qui s'y trouve entre le verbe et le nom propre [1].

8. Ch. xiv, 22. L'expression difficile እሳት ፡ እሳት ፡ ዘይነድድ ፡ que M. Dillmann traduit par : « un feu de feu flambant (ein Feuer von flammendem Feuer), » et qu'il explique : « un océan de flammes de feu brûlant » (ein Flammenmeer von brennendem Feuer), se résout simplement en reconnaissant que l'original hébreu portait : אֵשׁ אוכְלָה אֵשׁ « un feu qui consume le feu ordinaire. » Les midraschim énumèrent plusieurs espèces de feu; le plus parfait d'entre eux est le feu céleste qui dévore et consume le feu terrestre (*Thalmud Tamid*, 32 a; *Masekhet Gehinnom*, c. 1). Il faut donc mettre dans le texte éthiopien le premier *esât* au nominatif et le second à l'accusatif, ainsi : እሳት ፡ እሳተ ፡ ዘይነድድ ፡.

[1] Voyez, p. 92-93, l'observation de M. Derenbourg sur ce verset.

9. Ch. xv, 4. La locution ፡ ሥጋ ፡ ወደም = בָּשָׂר וָדָם « chair et sang, » pour désigner les hommes en opposition avec Dieu et les anges, est très-usitée dans le dialecte de la Mischna. Nous rappelons la pieuse bénédiction que R. Johannan ben Zakaï donna à ses disciples יהי רצון שיהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם « Fasse Dieu que la crainte du ciel soit sur vous, comme la crainte des hommes » (littéralement : de la chair et du sang).

10. Ch. xvii, 4. ወነሥኡኒ ፡ እስከ ፡ ማየ ፡ ሕይወት ፡ ዘይትነገር ፡ « Ils m'emportèrent jusqu'à (l'eau) nommée eau de la vie. » L'expression *nommée* ne convient guère au rôle prophétique que joue l'auteur. C'est en reproduisant cette phrase en hébreu וַיִּקָּחוּנִי עַד נִקְרָא מֵי הַחַיִּים qu'on obtient un sens plus clair. On n'a qu'à modifier le mot נקרא en נִקְרַת, état construit de נְקָרָה ou נִקְרָה « fente, crevasse dans le roc » (*Exode*, xxxiii, 22); נִקְרַת מֵי הַחַיִּים serait la fente du rocher où jaillit l'eau de la vie.

11. Ch. xx, 4. L'ange Raouël רְעוּאֵל est celui qui châtie le monde et les luminaires du ciel ዘይትበቀል ፡ ለዓለም ፡ ወለብርሃናት ፡. On voit que l'auteur dérive le premier élément du nom רעאל, de la racine רעע « châtier, » comme תְּרֹעֵם בְּשֵׁבֶט בַּרְזֶל (*Psaumes*, ii, 9) « tu les frapperas ou châtieras avec une verge de fer. »

12. Ch. xxxii, 4. « L'arbre de la connaissance עץ הדעת (*Genèse*, ii, 9) ressemble à un caroubier ሐመረ ፡ ጸራኤ ፡ et son fruit est comme une grappe de raisins. » Il y a une conception symbolique dans cette

comparaison de la science à une grappe de raisins, car le suc des raisins, pris avec modération, relève le courage et réjouit le cœur (*Psaumes*, CIV, 15), mais, bu outre mesure, le vin devient la source d'hallucinations et de crimes. Ce mythe se trouve aussi dans Guemara Berakhéth, 40, et Sanhedrin, 70 : מה היה אותו האילן שאכל ממנו אדם הראשון ? ר' יהודה אומר ענבים היה שנ' ענבימו ענבי רוש אשכלות מררות למו אותן אשכלות הביאו מרורות לעולם : «Quel était l'arbre dont le premier homme a mangé? R. Juda dit : c'étaient des raisins; car il est écrit (*Deutéronome*, XXXII, 32) : Leurs raisins sont des raisins d'absinthe, ils sont des grappes d'amertume; ces grappes ont apporté l'amertume dans le monde.» D'un autre côté, l'auteur a comparé l'arbre de la science au caroubier, par allusion au nom qu'il porte dans l'hébreu de la *Mischna*, חָרוּב *kharoub*, dérivé du verbe חרב *détruire*. Or, d'après la légende de la *Genèse* (ch. III), c'est par la jouissance de l'arbre de la science que l'innocence des hommes a été détruite.

13. Dans le chapitre XL, l'auteur donne des renseignements sur les occupations ordinaires des quatre archanges qui se tiennent toujours en présence de Dieu (שרי הפנים). Toutes ces données reposent sur l'étymologie des noms de ces archanges. Mikhaël bénit le nom de Dieu, car son nom מִיכָאֵל est composé de la formule doxologique מִי כָאֵל «qui est comme Dieu;» Raphaël רְפָאֵל est préposé à toutes les maladies, c'est-à-dire pour les guérir, du verbe רפא «guérir;» Gabriel גַּבְרִיאֵל à toute force עַל כָּל גְּבוּרָה, de גבר

« être fort ; » Phanuel פְנוּאֵל à la pénitence, l'auteur dérive ce nom de פנו אל « adressez-vous à Dieu. »

14. Le chap. XLI, 5, contient une expression très-obscure : ils (le soleil et la lune) gardent leur fidélité mutuelle በመሐላ ፡ ዘኀበሩ ፡, littéralement « par le serment dans lequel ils restèrent. » M. Dillmann traduit : fidèles au serment (den Schwur haltend), et ajoute dans son commentaire : La régularité de leur position réciproque est ici ramenée à un serment dans lequel ils se promirent, comme des époux, fidélité mutuelle. Cette explication peut faire naître plus d'un doute ; d'abord elle est contre le sens littéral de la phrase, puis l'idée de considérer la relation régulière des corps célestes comme un acte indépendant résultant d'une simple convention entre eux est assurément très-étrangère à notre auteur, qui ramène tout l'ordre de la nature à la volonté absolue du Créateur (II, 1. V, 2. LXXII, 36). Ces difficultés disparaissent lorsqu'on substitue à በመሐላ ፡ ዘኀበሩ ፡ les mots hébreux בשבועה שעמדו (בה). La locution עמד בשבועה, qui équivaut à משבע ועומד, signifie dans le dialecte de la *Mischna* « être lié par serment. » L'auteur veut donc dire que les corps célestes, liés par le serment de soumission qu'ils ont prêté à Dieu au moment où ils furent créés, gardent toujours leurs positions relatives sans y rien changer.

15. Ch. XLIV. ወካልኣተ ፡ ርኢኩ ፡ በእንተ ፡ መብረቅ ፡ እፎ ፡ ይቀውሙ ፡ እምከዋክብት ፡ ወይከውኑ ፡ መብረቅ ፡ ወኢይክሉ ፡ ኅዲገ ፡ ምስሌሆሙ ። M. Dillmann traduit : « Et je vis d'autres visions rela-

tivement aux éclairs comme ils naissent des étoiles, deviennent éclairs et ne peuvent pas laisser en arrière leurs figures (c'est-à-dire rien ne reste plus d'elles). Ce verset présente deux difficultés bien graves : d'abord la proposition *et elles deviennent éclairs* est tout à fait superflue; puis, le verbe ኀደገ ፡ signifie partout « abandonner; » donc la phrase ወኢ-ይክሉ ፡ ኀዲገ ፡ ምስሌሆሙ ፡ veut dire que les étoiles devenues éclairs conservent toujours leurs formes primitives, ce qui est évidemment impossible. Pour bien comprendre le sens de tout le verset, il suffit d'en restituer l'original hébreu וּמַרְאוֹת אֲחֵרוֹת רָאִיתִי עַל דְּבַר הַבְּרָקִים אֵיךְ יָקוּמוּ מִן הַכּוֹכָבִים וְהָיוּ בְרָקִים וְלֹא יוּכְלוּ לַעֲזֹב אֶת מַרְאֵיהֶם « et je vis aussi d'autres visions relativement aux éclairs comme quelques-unes des étoiles (se lèvent et) deviennent éclairs et ne peuvent plus abandonner leur (nouvelle) forme, » c'est-à-dire ne peuvent plus redevenir étoiles. La préposition מִן a ici un sens partitif comme dans la phrase יָצְאוּ מִן הָעָם לִלְקֹט « quelques-uns d'entre le peuple sortirent pour cueillir » (*Exode*, XVII, 27). Le verbe קוּם est souvent explétif en hébreu et ajoute seulement plus d'emphase au verbe qui le suit, comme קוּם נָא שְׁבָה וְאָכְלָה מִצֵּידִי « asseyez-vous donc, je vous prie, et mangez de mon gibier » (*Genèse*, XXVII, 19).

16. Ch. LI, 3. L'expression énigmatique እምሕሊና ፡ አፉሁ ፡ « des pensées de sa bouche » s'explique lorsqu'on la rapproche de מִפִּתְחֵי פִיו (*Micha*, VII, 5). Le verset 5 offre la locution ወኅሩያን ፡ ውስቴታ ፡ የሐውሩ ፡ ወያንሶስዉ ፡ = וְהַבְּחִירִים יֵלְכוּ וְיִתְהַלְּכוּ בָהּ

« et les élus iront et chemineront sur elle (la terre), c'est-à-dire ils y iront librement dans toutes les directions. » Cette phrase rappelle le passage ללכת להתהלך בארץ et לכו התהלכו בארץ (*Zacharie*, vi, 7) et forme évidemment un idiotisme hébreu.

17. Ch. LX. Signalons d'abord l'expression ፡ ሰማየ ፡ ሰማያት qui est identique avec שמי השמים « les cieux des cieux, c'est-à-dire le ciel le plus haut » (*Deutéron.* X, 14); puis arrêtons-nous quelques instants aux autres passages de ce chapitre si obscur. Verset 6 :

ወሶበ ፡ ትመጽእ ፡ ዕለት ፡ ወኀይል ፡ ወመቅሠፍት ፡ ወኵነኔ ፡ እንተ ፡ አስተዳለወ ፡ እግዚእ ፡ መናፍስት ፡ ለእለ ፡ ይሰግዱ ፡ ለኵነኔ ፡ ጽድቅ ፡ ወለእለ ፡ ይክሕዱ ፡ ለኵነኔ ፡ ጽድቅ ፡ ወለእለ ፡ ያነሥኡ ፡ ስሞ ፡ በከ ፡ ወተደለወት ፡ ይእቲ ፡ ዕለት ፡ ለኅሩያን ፡ መሀላ ፡ ወለኃጥአን ፡ ሐተታ ። littéralement : « Mais quand arriveront le jour et la puissance et la punition et le jugement que le Dieu des esprits a préparés pour ceux qui s'inclinent devant le jugement équitable et pour ceux qui nient le jugement équitable et pour ceux qui portent son nom en vain; en ce jour-là fut préparé pour les élus un refuge et pour les pécheurs une enquête. » M. Dillmann prend le verbe ይሰግዱ ፡ « s'inclinent » dans le sens de « s'humilier » et fait observer que l'auteur distingue ici deux classes d'hommes dont l'une croit au jugement dernier, et dont l'autre n'y croit pas, et, en niant une récompensé future, ne craint pas de blasphé-

mer le nom de Dieu. Malgré cette explication, les difficultés du passage subsistent : d'abord, le verbe *s'incliner* ou *s'humilier* ne forme pas antithèse avec *nier,* et on attendrait plutôt « ceux qui croient et ceux qui nient ; » puis l'expression « ceux qui portent son nom en vain » n'implique pas le blasphème, et on ne conçoit pas pourquoi cette classe d'hommes est mise à côté de ceux qui nient la récompense future. Toute cette obscurité se dissipe, si l'on suppose que dans le texte hébreu il y avait לְעוֹבְרֵי מִשְׁפַּט צֶדֶק « ceux qui transgressent le jugement équitable » c'est-à-dire la loi divine. En lisant par erreur לְעוֹבְדֵי « à ceux qui servent, qui s'humilient » (aveç *daleth* au lieu de *resch*), le traducteur est arrivé à l'expression singulière ይሰግዱ ፡ ለዘትኒ ፡ ጽድቅ ፡. Quant à la locution « ceux qui portent son nom en vain, » il n'y a qu'à la reproduire en hébreu אשר ישאו את שמי לשוא pour voir qu'elle signifie « faire un faux serment » (*Exode*, xx, 7). Afin de mettre le lecteur à même d'embrasser d'un coup d'œil le sens de ce verset, je vais le transcrire en hébreu et le faire suivre de la traduction française, d'après la conception que je viens de formuler : וְכַאֲשֶׁר יָבֹא הַיּוֹם וְהַגְּבוּרָה וְהַמּוּסָר וְהַמִּשְׁפָּט אֲשֶׁר הֵכִין אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת לְעוֹבְרֵי מִשְׁפַּט צֶדֶק וְלִמְכַחֲשִׁים בְּמִשְׁפַּט צֶדֶק וְלַנּוֹשְׂאִים אֶת שְׁמוֹ לַשָּׁוְא וְנָכוֹן הַיּוֹם הַהוּא לַבְּחִירִים מִשְׂגָּב וְלַחַטָּאִים פְּקוּדָה « Mais quand arrivera le jour de la puissance, du châtiment et du jugement que le Dieu des esprits a préparé pour ceux qui transgressent la loi équitable, et pour ceux qui nient le jugement

équitable (dernier), et pour ceux qui font de faux serments, ce jour-là seront préparés un refuge pour les élus et une enquête comminatoire pour les pécheurs. » Notez encore l'emploi du *vau* conversif qui affecte le verbe נָכוֹן pour changer le prétérit en futur.

18. V. 14. እስመ ፡ ቦቱ ፡ ለነጐድጓድ ፡ ምዕራፋት ፡ በትዕግሥት ፡ ለቃለ ፡ ዚአሁ ፡ ተውህበ ፡ ወኢይትሌለዩ ፡ ኢነጐድጓድ ፡ ወኢመልረቅ ፡ ወኢ፩በመንፈስ ፡ ክልኤሆሙ ፡ የሐውሩ ፡ ወኢይትሌለዩ ።. M. Dillmann traduit : « Car le tonnerre des lieux de repos, son son est destiné à attendre; tonnerre et éclair sont tous deux inséparables, et bien qu'ils ne soient pas un, ils vont tous deux ensemble (menés) par l'esprit, et ils ne se séparent pas. » L'incohérence et la confusion de ce passage sont on ne peut plus graves. L'explication que M. Dillmann en donne n'est pas propre à y apporter quelque lumière. Les lieux de repos sont, d'après lui, les stations où le tonnerre doit attendre pendant l'intervalle entre ses coups isolés, jusqu'à ce qu'il lui soit permis de tomber une nouvelle fois. On conviendra que cette explication a, elle aussi, grand besoin d'un commentaire. Pourtant la difficulté des termes በትዕግሥት ፡ ለቃለ ፡ ዚአሁ ፡ ተውህበ ፡ a déjà suggéré à M. Dillmann l'idée qu'il doit y avoir quelque faute dans le texte. Une autre difficulté consiste dans les mots ወኢ ፩ qui signifient littéralement « et pas un, » que M. Dillmann est obligé de prendre dans le

sens « et bien qu'ils ne soient pas un ; » ce qui serait parfaitement inutile dans la phrase. Enfin, les termes « tous deux marchent par l'esprit » ne sont pas moins obscurs que ce qui les précède. Pour démêler complétement ce chaos, il faut reproduire ce verset en hébreu, en corrigeant les erreurs du traducteur. Le texte hébreu portait probablement : כִּי יֵשׁ לְרַעַם סְדָרִים בְּאֹרֶךְ תִּנָּתֵן לְקוֹלוֹ וְלֹא יִפָּרְדוּ רַעַם וּבָרָק וְלֹא אַחַת בְּרוּחַ יֵלְכוּ שְׁנֵיהֶם וְלֹא יִתְפָּרֵדוּ « Car le tonnerre a des arrangements (règles fixes) quant à la durée du son qui lui est donné ; le tonnerre et l'éclair ne se séparent pas même une fois, ils vont d'accord tous deux et ne se séparent pas. » Le mot hébreu סדר signifie « ordre, série, section, arrangement, » ainsi que dans סדרי משנה « les sections de la Mischna », סדר זמנים « l'arrangement des temps. » Le Midrach connaît aussi סדרו של רעם « l'arrangement du tonnerre » dans la phrase ורעם גבורותיו מי יודע סדרו של רעם אין אתה יכול לדעת סדרו של כל גבורותיו של הקב״ה עא״כו « qui comprend le tonnerre de sa puissance (*Job*, XXVI, 14), » c'est-à-dire « tu ne peux pas comprendre l'arrangement du tonnerre, comment donc pourrais-tu comprendre l'arrangement de toutes les œuvres puissantes de Dieu ? » Le verbe ተዐገሠ signifie « persévérer » (ch. V, 4) ; le substantif ትዕግሥት joint à un mot indiquant la voix ou le son marque bien « la continuité, la durée du son. » אַחַת s'emploie en hébreu au lieu de פעם אחת « une fois » (*Job*, XL, 5). La locution ברוח ילכו ש' est calquée sur celle d'Ézéchiel, I, 20-21,

et signifie « tous deux vont ensemble en parfait accord. » Comme on le voit, l'intelligence du verset ne laisse plus rien à désirer; ce sont les méprises du traducteur qui y ont apporté une confusion sans égale.

19. V. 15. እስመ ፡ ሶበ ፡ ይበርቅ ፡ መብረቅ ፡ ነጐድጓድ ፡ ቃሎ ፡ ይሁብ ፡ ወመንፈስ ፡ በጊዜየ ፡ ያዐርፍ ፡ ወዕሩየ ፡ ይከፈል ፡ ማእከሎሙ ፡ እስመ ፡ መዝገበ ፡ ጊዜያቲሆሙ ፡ ዘኆፃ ፡ ውእቱ ፡ ወ፩፩ ፡ እምኔሆሙ ፡ በጊዜሁ ፡ በልጓም ፡ ይትአኀዙ ፡ etc. M. Dillmann traduit ያዐርፍ ፡ « fait reposer, retient; » mais vu que le substantif ምዕራፍ ፡ a été reconnu comme l'équivalent de סדר « arrangement » dans le paragraphe précédent, il est plus naturel de donner ici au verbe ያዐርፍ ፡ le sens de סִדֵּר « mettre en ordre, arranger. » Le mot ጊዜ ፡ qui signifie toujours « temps, instant, fois, » doit être pris ici dans le sens de *coup*, et il faut traduire : « car lorsque l'éclair paraît, le tonnerre fait entendre sa voix; pendant qu'il frappe, l'esprit fait des arrangements et partage (le temps en parties) égales entre elles; car la provision de leurs coups est (aussi abondante que le) sable, et chacun d'eux pendant qu'il frappe est retenu par un frein, etc. » Le sens est clair, seulement on peut se demander comment il est arrivé au traducteur d'employer le mot ጊዜ ፡ « temps, fois, » là où il fallait mettre un mot ayant la signification de « coup » (par exemple ዝብጥት ፡). Cette énigme se résout en ad-

mettant que dans l'original hébreu on lisait : כִּי כְבָדָק הַבֹּדֵק יִתֵּן הָרֹעֵם קוֹלוֹ וְהָרוּחַ יְסַדֵּר בְּפַעֲמוֹ וִיחַלֵּק שָׁוֶה בֵּינֵיהֶם כִּי אוֹצַר פַּעֲמֵיהֶם חוֹל הוּא וְכָל אֶחָד מֵהֶם בְּפַעֲמוֹ יֶאֱחַז בְּרֶסֶן וגו׳. La racine פעם a justement cette double signification. Elle signifie comme substantif « coup et fois, » et comme verbe « frapper. » Le traducteur, n'ayant pas approfondi le sens du verset, a négligemment rendu פעם par « fois, » ce qui en est d'ailleurs la signification la plus fréquente.

20. Ch. LXII, 16. ወውእቱ ፡ ይከውን ፡ ልብስ ፡ ሕይወት ፡ በኀበ ፡ እግዚአ ፡ መናፍስት ፡, littéralement « et il sera un vêtement de vie auprès du dieu des esprits. » M. Dillmann, reconnaissant l'obscurité de ce passage, prend ውእቱ ፡ dans un sens indéterminé : « Ce sera (und das wird sein), » et il remarque que l'emphase porte sur l'expression « la vie auprès du dieu des esprits, » c'est-à-dire une vie dans sa présence et son voisinage (une vie réelle et éternelle). On voit que d'après cette conception le mot ልብስ ፡ « habit, vêtement » est tout à fait superflu. En se représentant les termes probables de l'original hébreu וְהוּא יִהְיֶה לָבוּשׁ חַיִּים אֵת אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת, on trouve facilement que l'obscurité du passage éthiopien résulte d'une méprise du traducteur grec qui, prenant le mot לבוש comme un substantif, l'a traduit « habit, vêtement » comme dans le verset précédent, tandis qu'il est en réalité un participe passé qu'il faut prononcer *lâbouch* לָבוּשׁ et traduire « habillé, vêtu. » Le pronom הוא « il » se rapporte au Messie, mentionné

dans le verset 14 : « Le Messie vêtu (doué) de vie éternelle, comme tous les autres élus, se tiendra toujours en présence de Dieu à la tête des fidèles. » Cette phrase ne fait que rendre en d'autres termes la substance du verset 14.

21. Le chapitre LXV, 8, traite de la formation du plomb et de l'étain. Ces deux métaux naissent dans une fontaine; l'auteur ajoute ወመልአክ ፡ ዘይቀውም ፡ ውስቴታ ፡ ወይበድር ፡ ውእቱ ፡ መልአክ ፡ « et l'ange qui se tient dans la fontaine et avance est le chef. » M. Dillmann remarque : « La signification du verbe ይበድር ፡ est ici quelque peu obscure; la racine በድረ ፡ signifie « aller, passer devant, prendre le devant, être à la tête, avancer, précéder, » (par exemple LXXIV, 12); puis, dans les formations dérivées, aussi « préférer, être prééminent, supérieur, etc. » deux conceptions sont par conséquent possibles ici : et cet ange est le préposé de la fontaine, dans laquelle il se tient, ou bien, il est un ange éminemment habile et distingué, comme je l'ai rendu dans ma traduction. » Mais l'arrangement de la phrase s'oppose visiblement à l'interprétation tentée par M. Dillmann; en outre, l'épithète *éminemment habile et distingué* appliquée à un ange est trop singulière pour que l'on puisse y penser sérieusement. Représentons-nous plutôt les termes qui devaient se trouver dans l'original hébreu : והמלאך העומד בתוכו ויקדם הוא השר. Le verbe קדם est le synonyme du verbe éthiopien በድረ ፡; à présent nous n'avons qu'à substituer un ר au ד et lire וְיַקְרֵם Hifil de la ra-

oine קור avec le suffixe de la troisième personne du pluriel. Cette forme signifie « faire couler, » comme l'atteste le verset suivant : כְּהָקִיר בּוֹר מֵימֶיהָ כֵּן הֵקֵרָה רָעָתָהּ « comme une source fait couler ses eaux, ainsi elle (Jérusalem) a fait couler son iniquité » (*Jérémie*, VI, 7). Notre passage est donc à traduire : « et l'ange qui se tient en dedans de la source et fait couler les métaux (c'est-à-dire leur donne une forme liquide) en est le préposé, le chef. »

22. V. 10. Le jugement de destruction par le déluge a été prononcé contre les hommes በእንተ ፡ አውራኅ ፡ ዘኀሠሡ ፡ ወአእመሩ ፡ ከመ ፡ ምድር ፡ ትትሐጐል ፡ ወኵሉ ፡ የኀድሩ ፡ ዲቤሃ ፡, littéralement : « à cause des mois qu'ils ont recherchés et qu'ils ont appris que la terre périra et tous ceux qui l'habitent. » D'après M. Dillmann, cela veut dire que les hommes ont su d'avance à l'aide de l'astrologie que la terre devait périr. A cette conception il est permis d'opposer les arguments suivants : 1° La connaissance de l'aveoir ne peut pas constituer, en elle-même, un acte assez blâmable aux yeux de notre auteur pour mériter une punition si rigoureuse; au contraire cette connaissance devait les exciter au repentir et à l'abandon de leurs mauvaises œuvres; 2° le mot አውራኅ ፡ signifie « mois » et nullement « astrologie; » d'ailleurs, comment pourrait-on par la recherche des mois prédire la destruction prochaine de la terre? Enfin 3° cette donnée que les hommes savaient déjà d'avance l'arrivée du déluge est en con-

tradiction avec les indications explicites de plusieurs passages où l'auteur considère l'événement du déluge comme un grand secret découvert à Noé par les anges (ch. x, 2; lxxxix, 1). Cette inexactitude sera levée en admettant une erreur de lecture dans l'original hébreu, où il y avait עַל חֲמָסָם נֶחֱרַץ מִשְׁפָּטָם (ou נגזר דינם) וְלֹא יַעֲבֹר מִלְּפָנַי בִּגְלַל הַחֲרָשִׁים אֲשֶׁר בִּקְשׁוּ וַיֵּדְעוּ כִּי תֹאבַד הָאָרֶץ וְכָל הַיּוֹשְׁבִים עָלֶיהָ « à cause de leur iniquité, leur jugement fut irrévocablement décidé par suite des sorcelleries qu'ils ont recherchées et qu'ils ont apprises; car la terre périra et tous ses habitants. » חֲרָשִׁים signifie « sciences occultes, sorcellerie, magie, » comme חֲכַם חֲרָשִׁים וּנְבוֹן לָחַשׁ « habile magicien et exercé dans les incantations » (*Isaïe*, iii, 3). Le traducteur lit par erreur חֳדָשִׁים *hodachim*; voilà comment il est arrivé à introduire une obscurité impénétrable dans cette phrase si claire en elle-même.

23. Ch. lxvii. Ce chapitre nous fournit un frappant exemple d'une fausse lecture et d'une obscurité d'un genre particulier; M. Dillmann a été jusqu'à le considérer comme une interpolation faite plus tard par un autre écrivain qui avait des traditions diamétralement opposées à celles de notre auteur. Dans mon commentaire, j'ai démontré que ces prétendues contradictions disparaissent devant une meilleure interprétation de ces passages. Ici je me borne à faire ressortir l'origine de l'obscurité qui couvre le verset 13 : እስመ ፡ እሉ ፡ ማያት ፡ ኩነኔ ፡

ለፈውስ ፡ ዚአሆሙ ፡ ለመላእክት ፡ ወለሞተ ፡ ሥጋሆሙ ፡ ወኢይሬእዩ ፡ ወኢየአምኒ ፡ ከመ ፡ ይትመየጡ ፡ እሙንቱ ፡ ማያት ፡ ቀይከውኑ ፡ እሳተ ፡ ዘይነድድ ፡ ለዓለም ። littéralement : « Car ces eaux du jugement (eaux thermales) sont pour la guérison de ces anges-là et pour la mort de leurs corps, et ils ne voient pas et ne croient pas que ces eaux changeront et deviendront du feu brûlant à jamais. » Il y a ici trois difficultés insurmontables à cause de graves non-sens que le passage éthiopien renferme visiblement : 1° L'idée absurde que les anges sont guéris par l'action chimique des eaux thermales; 2° l'affirmation que la chair ou le corps des anges mourra pendant qu'eux-mêmes seront guéris; enfin le troisième non-sens est l'accusation que porte l'auteur contre les anges : qu'ils ne voient ni ne croient que ces eaux deviendront un jour du feu brûlant. M. Dillmann a voulu obvier à la première difficulté en disant que par guérison on doit entendre la production du repentir amené par le châtiment sans qu'une vraie amélioration de leur sort, encore moins une rédemption, en soit le résultat. Mais cette interprétation figurée du mot ፈውስ፡ « guérison » est impossible dès que l'on compare le verset 8 où ce mot est employé dans le sens propre qu'il a ordinairement. Quant aux deux autres non-sens, M. Dillmann les a passés sous silence. Pour dissiper toute ces difficultés, il suffit d'admettre que le traducteur lisait ou croyait avoir entendu lire dans le texte hébreu מַלְאָכִים *malá-*

khim « anges, » au lieu de מְלָכִים *melâkhim* « rois, » et tout ce passage devient on ne peut plus clair, n'étant que la répétition explicative des versets 8 et 9. Une fausse lecture du même genre s'est aussi introduite deux fois dans le verset 11 et a été pour M. Dillmann une des raisons principales qui lui ont fait attribuer à un autre auteur la composition de tout ce chapitre. Le vrai sens de ce verset est : « Quand les rois voluptueux seront punis dans la géhenne, les eaux thermales dont ils se servent pendant leur vie pour leur guérison corporelle et pour leur plaisir deviendront du feu brûlant; mais lorsqu'ils auront été retirés de la géhenne les eaux thermales se refroidiront. »

24. V. 11. ወለእሉ ፡ ምግባእ ፡ አልቦሙ ፡ ለዓለም ፡ እስመ ፡ አርአይዎሙ ፡ ዘኅቡእ ፡፡. M. Dillmann traduit : « Et pour ceux-ci il n'y aura jamais de refuge, parce qu'ils leur ont montré ce qui était caché. » Le mot *refuge* ne convient pas bien au contexte. Le substantif ምግባእ ፡, dérivé de la racine ገብአ ፡ « retourner, » signifie sans aucun doute « retour » et est par conséquent le correspondant exact du mot hébreu תְּשׁוּבָה (de שׁוּב « retourner »), qui signifie dans le dialecte de la Mischna « le retour à Dieu, » la pénitence comme moyen efficace d'échapper à la punition méritée. Le passage veut dire que les anges rebelles, nonobstant leur repentir, n'échapperont point au châtiment. Dans le texte hébreu, on lisait probablement ainsi : וְלָאֵלֶּה אֵין תְּשׁוּבָה לְעוֹלָם כִּי הֶרְאוּם נִסְתָּרוֹת.

25. Ch. LXVIII, 2. Ce verset présente beaucoup de difficultés de détail. Il décrit un dialogue qui eut lieu entre deux archanges. Mikhaël déclare à Raphaël qu'il trouve trop dur le jugement prononcé contre les anges rebelles ses anciens collègues. Il s'exprime en ces termes : ኀይሉ ፡ ለመንፈስ ፡ ይመስጠኒ ፡ ወያምዕዐኒ ፡ ወበእንተ ፡ ዕፀቡ ፡ ለኵነኔ ፡ እንተ ፡ ኅቡአት ፡ ለኵነኔ ፡ መላእክት ፡ መኑ ፡ ውእቱ ፡ ዘይክል ፡ ተዐግሦተ ፡ ዕፁብ ፡ ለእንተ ፡ ተገብረት ፡ ኵነኔ ፡ ወነበረት ፡ ወይትመሰዉ ፡ ለቅድሜሃ ። M. Dillmann traduit : « La force de l'esprit m'emporte et m'irrite, et la dureté du jugement des secrets du jugement contre les anges. Qui peut supporter la dureté du jugement devant lequel ils se fondent ? » Signalons d'abord une à une les graves difficultés qui nous obligent à admettre une corruption dans notre texte ; puis nous entreprendrons de remonter à la source de cette corruption et d'indiquer le moyen d'y remédier : 1° L'expression « la force de l'esprit m'emporte » signifie toujours dans le style biblique « avoir une vision prophétique » (*Ézéchiel*, VIII, 3), ce qui ne sonne pas bien dans la bouche d'un ange qui certes n'a pas besoin de tomber en extase ; 2° le verbe አምዕዐ ፡ indique un mouvement de colère et d'indignation, ce qui ne convient guère au caractère de Mikhaël, auquel notre auteur donne l'épithète de *miséricordieux* et *éloigné de la colère* (XL, 9), caractère qui est attesté par les mots መኑ ፡ ውእቱ ፡ ዘይክል ፡

ተዐግሦተ ፡ ዕፁብ ፡ ለእንተ ፡ ተገብረት ፡ ኵነኔ ፡ ወነበረት ፡ « qui peut supporter la dureté du jugement qui est exécuté et reste? etc. » et plus encore par le verset 3, où le sentiment le plus tendre de pitié et de regret est exprimé de la manière la moins équivoque; 3° on ne comprend pas bien non plus le sens de l'expression ወይትመሰው ፡ በቅድሜሁ ፡ littéralement « et ils seront fondus devant lui (le jugement) », expression qui, quand elle se rapporte à un être vivant, désigne toujours un sentiment de peur, d'effroi, mais non pas une douleur corporelle par suite du châtiment reçu. Ici il est impossible de ne pas recourir au même moyen qui nous a déjà tiré d'embarras tant de fois. Pour restaurer notre texte, il faut d'abord préférer la lecture ወኢይትመሰው ፡ qui se trouve dans le codex B, et reproduire la dernière moitié de ce verset en hébreu : מִי הוּא זֶה אֲשֶׁר יוּכַל שְׂאֵת אֵת קְשִׁי הַמִּשְׁפָּט הַנַּעֲשֶׂה וְנִהְיָה וְלֹא יִמַּס מִפָּנָיו, le sens est clair : « qui est-ce qui pourrait supporter (la vue de) la dureté du jugement qui est mis en exécution, sans être saisi d'effroi? » Cette acception des termes ወኢይትመሰው ፡ ለቅድሜሁ ፡ est confirmée par le verset 3 : « Quel est celui dont le cœur ne devient pas mou ..... à cause de ce jugement; » *fondre* et *devenir mou* sont des idées tout à fait analogues. La première moitié de notre verset est plus difficile à corriger. Pourtant elle reçoit déjà un sens assez clair dès qu'on substitue à አምዐዐ ፡ le verbe הִרְגִּיז, qui a trois significations : « troubler le repos, faire trembler,

irriter» (la dernière signification est relativement la plus moderne). Il faut donc traduire ainsi la partie moyenne du verset : «(la force de l'esprit me saisit) et me fait trembler à cause de la rigueur du jugement des secrets, du jugement des anges.» Le traducteur, ayant pris le verbe הרגיז dans le sens «d'irriter,» a obscurci l'intelligence du passage. Une interprétation analogue a été donnée à ce même verbe הרגיז par le Midrasch sur *Samuel*, où la phrase לָמָּה הִרְגַּזְתַּנִי לְהַעֲלוֹת אוֹתִי «Pourquoi as-tu troublé mon repos en me faisant monter (du tombeau)?» (*Samuel*, XXIX, 15) est paraphrasée en ces termes : חשבתי שמא הִיוֹם יום הדין ונתיראתי «Il me vint à l'idée que le jour du jugement était peut-être arrivé, et j'ai eu peur.» Quant à l'expression obscure ኀይሉ ፡ ለመንፈስ ፡ «la force de l'esprit,» elle est probablement l'équivalent de חֹזֶק יָד. Or, le mot יָד pris au figuré signifie aussi bien «esprit révélateur» (*Rois*, II, III, 15, etc.) que «punition, châtiment (*Ruth*, I, 14; *Psaumes*, XXXVIII, 3). L'interprétation donnée ici par le traducteur aux termes חֹזֶק יָד est aussi maladroite que celle qu'il a donnée au verbe הרגיז. En réalité, חזק יד signifie ici comme son homonyme יָד חֲזָקָה «vigueur, châtiment rigoureux infligé à l'ennemi» (*Exode*, XIII, III, 16). Voici le verset entier en hébreu, comme il devait probablement se trouver dans l'original : וּבַיּוֹם הַהוּא עָנָה מִיכָאֵל הַקָּדוֹשׁ וַיֹּאמֶר לִרְפָאֵל חֹזֶק הַיָּד יְעוֹרְרֵנִי וְיַרְגִּיזֵנִי עַל קֹשִׁי מִשְׁפַּט הַנִּסְתָּרוֹת מִשְׁפַּט הַמַּלְאָכִים מִי הוּא זֶה אֲשֶׁר יוּכַל שְׂאֵת אֶת הַמִּשְׁפָּט הַקָּשֶׁה הַנַּעֲשָׂה וְנִהְיָה וְלֹא

לָקוּם מִפָּנָיו? « En ce jour-là, Mikhaël répondit et dit à Raphaël : la rigueur du châtiment me remue et me fait trembler à cause de la dureté du jugement des secrets, du jugement des anges ; qui pourrait supporter (la vue de) ce dur jugement qui est exécuté et établi, sans être saisi d'effroi ? »

26. V. 3. Signalons d'abord les locutions hébraïques du texte éthiopien : መኑ ፡ ውእቱ ፡ ዘኢያረኀርኆ ፡ ልቦ ፡ ዲበዝ ፡ ወኢይትሀወክ ፡ ኵልያቲሁ qui répondent exactement à מי הוא זֶה אֲשֶׁר לא יֵרַךְ לִבּוֹ עָלָיו וְלֹא תֶחֱרַדְנָה כִּלְיוֹתָיו « qui est celui dont le cœur ne s'attendrit pas pour cela et dont les reins ne s'ébranlent pas ? » Les mots qui suivent እምዝቱ ፡ ቃል ፡ ኵነኔ ፡ ወፅአት ፡ ዲቤሆሙ ፡ ont été traduits par M. Dillmann, en coupant le verset en deux : « dont les reins ne s'ébranlent pas par suite de cette parole. Un jugement est sorti sur eux, etc. » mais il reconnaît aussi l'opportunité de la lecture ቃለ ፡ ኵነኔ ፡ qu'il traduit « par cette parole du jugement. » Par ቃል ፡ on entend, d'après M. Dillmann, « la parole divine qui les a condamnés à ce châtiment ; » mais il n'y a aucun doute que les termes እምዝቱ ፡ ቃል ፡ ኵነኔ ne sont qu'une traduction trop littérale de עַל דְּבַר הַמִּשְׁפָּט הַזֶּה הַיּוֹצֵא עֲלֵיהֶם « à cause de ce jugement qui est sorti contre eux. » על דְּבַר signifie simplement « à cause » comme עַל דְּבַר שָׂרַי אֵשֶׁת אַבְרָם « à cause de Saraï la femme d'Abram (*Genèse*, XII, 17) ; le démonstratif ዝቱ ፡ se rapporte à ኵነኔ ፡ qui est du genre féminin, et non pas à ቃል ፡ qui est mas-

culin. Les mots እምኢሆሙ ፡ ዘአውዕእሙ ፡ ቤመገ ፡, qui ont offert tant de difficultés à M. Dillmann, ont été expliqués dans mon commentaire.

27. Ch. LXIX. Le sens du premier verset est rendu obscur par l'emploi du verbe አምዐዐ ፡ « irriter » qui est incompatible avec le sens de la phrase. M. Dillmann soupçonne ici une altération du texte. D'après les raisons que nous avons établies dans le paragraphe précédent, on gagne un sens clair en substituant הרגיז à አምዐዐ ፡. La phrase portait dans l'original וְאַחֲרֵי כֵן יַחֲרִידֵם הַמִּשְׁפָּט וְיַרְגִּיזֵם « puis, le jugement (châtiment) les fera trembler et frémir, etc. »

28. V. 6. Parmi les noms des *satans*, il y en a deux qui attirent notre attention à cause de la relation qui paraît exister entre la signification de ces noms et les enseignements que l'auteur leur attribue : ጋድርኤል ፡ *Gâdreêl* propage l'art de la guerre et montre la fabrication des armes pour tuer les hommes. Le verbe עדר, qui constitue le premier élément du nom עֲדְרִיאֵל, signifie en effet « disposer les troupes pour la bataille, combattre » (*Chroniques*, I, XII, 34, 39) et « manquer, disparaître » (*Isaïe*, 59, 15). Ce passage a été probablement la source de la légende arabe qui connaît l'ange de la mort sous le nom عزرايل. Le quatrième satan s'appelle *Pénémué* ou *Ténémué;* ce nom est sûrement altéré de פְּנִימִיאֵל *Penimiêl*, parce que, d'après la donnée de l'auteur, ce satan a montré aux hommes « toute la profondeur cachée de leurs sciences. » Ce nom est fondé sur la

signification de l'adjectif פְּנִימִי « ce qui est dans l'intérieur. »

29. V. 13. ወዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ ኍልቈ ፡ ለከስብኤል ፡ littéralement : « Ceci est le nombre de Kasbiel, » כְּזְבִיאֵל, « infidèle à Dieu ou niant Dieu. » Cette phrase défie tous les commentaires, et M. Dillmann a avoué qu'il ne sait y donner aucune interprétation pour en dissiper l'obscurité et le non-sens palpable. La reproduction du passage en hébreu nous donnera le mot de cette énigme. Dans l'original il y avait פְּקוּדָּה que le traducteur a pris dans le sens de « nombre, » comme dans *Chroniques*, I, XXIII, 11, tandis qu'il fallait le rendre par « fonction, charge, » comme dans *Nombres*, IV, 16. Notre verset devient on ne peut plus clair, il veut dire : L'ange déchu appelé à présent Kazbiel (infidèle à Dieu) avait autrefois, lorsqu'il habitait encore glorieusement le ciel, la charge de montrer aux anges, de leur rappeler toujours le grand serment divin par lequel tous les êtres ont été obligés d'accomplir régulièrement leurs œuvres. Alors il avait aussi un autre nom, il s'appelait *Béqâ* ou *Éqâ*, probablement חֶקְאֵל « ordre de Dieu. »

30. Ch. LXXVI, 1. ወበአጽናፈ ፡ ምድር ፡ ርኢኩ ፡ ፲ወ፪ኆኅወ ፡ ርኅዋተ ፡ ለኵሎሙ ፡ ነፋሳት ፡ እለ ፡ እምኔሆሙ ፡ ይወፅኡ ፡ ነፋሳት ፡ ወይነፍሱ ፡ ዲበ ፡ ምድር ፡፡ « Et aux bouts de la terre, je vis douze portes ouvertes pour tous les vents, par lesquelles les vents sortent et soufflent sur la terre. » On voit

facilement que les mots *pour tous les vents* sont tout à fait superflus. Il n'y a pas à douter que cette répétition ne vienne d'une méprise du traducteur, qui a rendu les mots de l'original פתוחים לכל רוח par « ouvertes pour tous les vents, » au lieu de les rendre par « ouvertes vers toutes les régions du ciel, » car le mot רוח a aussi cette dernière signification (*Ézéchiel*, XLII, 16-20).

31. Ch. LXXVII, 1-3. Ces versets ne sont intelligibles que pour un lecteur hébraïsant, puisqu'ils expliquent l'étymologie des noms que les régions du ciel portent en hébreu. Le traducteur grec a fait ici la même bévue en traduisant רוּחַ par « vent, » tandis qu'il fallait le rendre par « région. » D'ailleurs l'auteur ne songeait pas à donner un renseignement sur les noms des vents, cela est prouvé par la division géographique qu'il fait de la région boréale (v. 3), puis par l'explication du mot hébreu דָּרוֹם qui indique la région du sud, mais non pas le vent du sud. Examinons maintenant ces étymologies. ይጼውዕዎ ፡ ለነፋስ ፡ ቀዳማዊ ፡ ጽባሓዊ ፡ እስመ ፡ ቀዳማዊ ፡ ውእቱ ፡, יִקְרְאוּ לָרוּחַ הָרִאשׁוֹן קָדִם כִּי הוּא הַקַּדְמוֹנִי « on nomme la première région *orient* parce qu'elle est celle de devant, » ወይጼውዕዎ ፡ ለካልእ ፡ አዜብ ፡ እስመ ፡ ልዑል ፡ ህየ ፡ ይወርድ ፡, וַיִּקְרְאוּ לַשֵּׁנִי דָּרוֹם כִּי הָרָם שָׁם יֵרֵד (יָדוּר) « et on nomme la seconde région le *sud* (*Dârom*) parce que le Très-Haut (*Râm*) y descend ou demeure. » L'auteur dérive דָּרוֹם de יֵרֵד רָם ou peut-être de דַּר רָם. ወለነፋስ ፡ ዘአምዕራብ ፡

ስሙ ፡ ንዑግ ፡ እስመ ፡ በህየ ፡ የሐጽፁ ፡ ኵሉ ፡ ብር ሃናተ ፡ ሰማይ ፡ ወይወርዱ ፡ = וְרוּחַ הַמַּעֲרָב שְׁמוֹ אָחוֹר כִּי שָׁם יִמְעֲטוּ כָּל מְאוֹרוֹת שָׁמַיִם וְיֵרְדוּ « la région de l'occident se nomme *ce qui est derrière* (*âhôr*), parce que c'est le point où tous les luminaires du ciel décroissent et descendent. » La région du nord צָפוֹן se partage en trois parties; l'une est accessible et habitable pour les hommes; c'est ce qu'indique la racine צפה « voir, regarder; » la deuxième partie est une plaine entrecoupée de courants d'eau et couverte de brouillards, parce que צָף signifie « nager, inonder, » et צפן « rendre invisible. » La troisième partie renferme le paradis, parce que צפן veut dire aussi « réserver, » comme מָה רַב טוּבְךָ אֲשֶׁר צָפַנְתָּ לִּירֵאֶיךָ « combien est grande la bonne récompense que tu as réservée à ceux qui te craignent! » (*Psaumes*, XXI, 20) le paradis étant justement la récompense réservée par Dieu aux hommes pieux.

32. Ch. LXXVIII, 1, 2. L'auteur énumère les noms hébreux du soleil et de la lune sans en fournir aucune étymologie. Avec un peu d'attention on aperçoit que ces noms sont en étroite relation avec son système astronomique. Les deux noms du soleil répondent aux deux saisons de l'année en Palestine, et les quatre noms de la lune répondent aux quatre phases par lesquelles passe cet astre dans chaque mois. Cette base reconnue, il nous sera facile de restituer la bonne lecture de ces noms, malgré les graves altérations du texte éthiopien. Le premier nom du soleil, ኦርያሬስ ፡ *Oriares*, est évidemment אור

חֶרֶס. Le mot חֶרֶס, qui signifie proprement « têt, tesson, » indique aussi le soleil en hébreu. D'après ce que notre auteur laisse entrevoir, le mot חֶרֶס désigne le soleil lorsque sa chaleur est affaiblie, principalement dans la saison d'hiver, son disque ayant alors quelque ressemblance avec un têt rougi au feu qui ne transmet pas de rayons calorifiques. Un reflet de ce nom se trouve encore dans le livre Raziel. 3. שם התקופה השלישית שמשיאל ושרה ... אור שמשא « Le nom de la troisième station solaire est *Chamchiel*, et son préposé s'appelle . . . Or Chimchâ, le second élément de ce nom, a été changé en un autre qui est aussi usité en araméen. Le deuxième nom du soleil, *Khammâ* (dans notre texte ቶማስ፡ *Tômâs* par altération de ሐ en ቶ), convient à juste titre au soleil d'été quand il répand des rayons de chaleur, car חַמָּה dérivé de la racine חמם veut dire « l'astre qui répand la chaleur » (comparez *Psaumes*, XIX, 7). Les quatre noms de la lune sont très-corrompus; nous ne désespérons pourtant pas de les rétablir. Le premier, አሶንያ፡ *asonyâ*, est probablement אִישׁוֹן יָהּ *Ichon iah*. אִישׁוֹן est le diminutif de אִישׁ « homme, » comme אִישׁוֹן עֵינוֹ « le petit homme, l'homoncule de son œil, la prunelle » (*Deutéronome*, XXXII, 10), יָהּ ainsi que אֵל est seulement une désinence de « gravité, d'intensité » comme מֶרְחַב יָהּ « grand espace » (*Psaumes*, CXVIII, 5), מַאְפֵּלְיָה « obscurité intense » (*Jérémie*, II, 31). Le nom אִישׁוֹן appartient visiblement à la première période de la décroissance lunaire lorsqu'on trace une forme humaine

dans son disque. Ce phénomène est expressément relevé par notre auteur (v. 17). Le second nom, አብላ፡ *Eblâ*, est assurément altéré de ለብና፡, לְבָנָה *Lebânâ* « l'astre blanc ou pâle, » qui désigne la deuxième période de décroissance lorsque le disque lunaire est devenu très-pâle. Le troisième nom, ብናሴ፡ *benâsé*, est probablement בֶּן־כֶּסֶה. Le mot כֶּסֶה ou כֶּסֶא, de la racine כסה « couvrir, » indique dans la Bible la période lunaire de la conjonction lorsque la lune est invisible ; ce qui a lieu le soir avant la nouvelle lune (*Psaumes*, LXXXI, 4 ; *Proverbes*, VII, 20). בֶּן כֶּסֶה désigne assez bien la lune pendant la conjonction, quand sa lumière ne peut pas être vue. Pour l'expression בֵּן « fils, » on peut comparer l'appellation יָרֵחַ בֶּן יוֹמוֹ, donnée à un signe tonique par les Massorètes, par suite de sa ressemblance avec le bord illuminé de la lune au premier jour de sa croissance. Enfin le quatrième nom, ኤሬዕ፡ *Érâe*, est indubitablement יָרֵחַ *Ierah*, dont la racine ירח appartient à la même famille que ירה « lancer, darder, » une appellation qui convient très-bien à la pleine lune lorsqu'elle darde des rayons trop vifs. On doit avouer que l'auteur a étalé ici une érudition peu commune, et il est aussi évident que toute cette peine et tous ces scrupules étaient inutiles pour des lecteurs grecs qui n'étaient jamais parvenus à une intelligence aussi profonde de la langue sacrée.

33. Ch. LXXX, 5. L'auteur constate l'existence d'une parfaite harmonie entre les lois morales et les lois physiques qui régissent la nature. Il atteste que,

dans une période où la dépravation des hommes arrivera à son comble, les phénomènes naturels changeront aussi leur cours ordinaire; les années deviendront moins longues, la pluie fera défaut et, par conséquent, les produits de la terre viendront plus tard à maturité. Même les corps célestes n'observeront plus exactement leurs lois fixées dès la création, la lune changera sa carrière et n'apparaîtra plus au temps ordinaire. L'auteur ajoute : ወበ እማንቱ፡ መዋዕል፡ ይትሬኣይ፡ ሰማይ፡ ወይበጽሕ፡ ዐፀር፡ በጽንፈ፡ ሰረገላት፡ ዐቢይ፡ በምዕራብ፡ ወይበርህ፡ ፈድፋደ፡ እምሥርዐተ፡ ብርሃን። littéralement : «Et dans ces jours-là sera vu le ciel, et la famine arrivera sur le bout d'un grand char à l'occident, et il luira plus que la règle de la lumière.» La confusion qui règne dans cette phrase est trop frappante pour ne pas suggérer l'idée que nous avons affaire à un texte fortement corrompu. Il est curieux de savoir comment M. Dillmann s'y est pris pour diminuer l'absurdité de ce verset. Quoi donc, la famine arrive sur le bout d'un grand char à l'occident! M. Dillmann nous l'explique en ces termes : «Après LXXVI, 13, c'est de la porte du vent sud-ouest que vient la sécheresse et la stérilité; cette porte a été nommée en dernier lieu, et voilà pourquoi il l'appelle *la dernière;* d'après une notion naïve, il représente même la stérilité comme venant sur un char poussé par le vent; à cela se joignent une clarté et une ardeur extraordinaire du ciel.» Mais cette expli-

cation est impossible pour plusieurs raisons : d'abord le texte ne parle ni de porte ni de stérilité ; puis l'expression *au bout du grand char à l'occident* ne se prête pas à une telle interprétation ; ensuite, le verbe በርሀ፡ « luire » ne convient pas au ciel, qui n'est pas un corps lumineux. Ajoutez encore qu'il est très-étonnant que l'auteur ait omis de parler d'un dérangement survenu dans le cours du soleil, tandis qu'il mentionne un phénomène analogue à propos de la lune dans le verset précédent. Le besoin d'une rectification du texte une fois reconnu, nous y parviendrons à l'aide de notre méthode ordinaire. Représentons-nous, en effet, ce verset en langue hébraïque comme il existait probablement dans le texte sous les yeux du traducteur : וּבַיָּמִים הָהֵם יֵרָאֶה הַשָּׁמַיִם וְיָבֹא הָרָעָב בִּקְצֵה מֶרְכָּבָה גְדוֹלָה בַּמַּעֲרָב וְיָאִיר יוֹתֵר מֵחֹק הָאוֹר. La vue du texte nous suggère de suite l'idée que השמים est faussement écrit pour הַשֶּׁמֶשׁ « le soleil, » et que הרעב est altéré et transposé de בָּעֶרֶב « au soir ; » en lisant ainsi : ובימים ההם יראה השמש ויבא בערב בקצה מרכבה וגו, le sens devient clair : « ces jours-là, on verra le soleil se coucher (non dans la porte céleste qui lui est destinée pour chaque jour (ch. LXXII, 75, 6), mais au-dessous de la porte) au bout du grand char occidental (ch. LXXV, 8), et il luira plus longtemps et plus fort qu'à l'ordinaire. » La possibilité que deux lettres se fondent en une seule et que l'ordre des éléments dont se compose un mot soit interverti existe même dans le texte très-soigné de

la Bible, où on lit, par exemple, מצות « pains azymes » (*Rois*, II, xxiii, 9) à la place de מְנָיוֹת « parts » (comparez *Néhémie*, xiii, 10), et שֶׁמֶן תּוּרַק (*Cantiques*, i, 3) à la place de שֶׁמֶן רוֹקֵחַ « huile de parfumeur » (comparez *Ecclésiaste*, x, 1). Après cela, on conviendra qu'une telle altération est encore bien plus admissible dans le livre d'Énoch.

34. Ch. lxxxii. Parmi les noms très-altérés des anges qui sont préposés aux périodes de l'année, il est important de relever ceux des anges qui président aux jours intercalaires. D'après le système de l'auteur, il faut ajouter un jour à la fin de chaque trimestre, de sorte que chaque troisième mois contient 31 jours. L'auteur relate les noms de deux tels anges auxquels il donne le titre militaire de *chefs de mille*. L'un se nomme ኄሎዩሴፍ፡ *Héloïâséphe*, altéré de אֱלִיוֹסֵף *Eliôséph* « Dieu ajoute, » composé de אֵל « Dieu » et de יסף « ajouter; » l'autre, ኢሰፊኤል altéré de יוֹסִפְאֵל *Iosifél*, la même composition avec un arrangement en ordre inverse des éléments. En hébreu, les deux phrases respectives, verset 17, וְהָאַחֵר הַנּוֹסַף שַׂר אֶלֶף שְׁמוֹ אֱלִיוֹסֵף, et verset 20, וְשֵׁם הַנּוֹסַף עֲלֵיהֶם שַׂר אֶלֶף יוֹסִפְאֵל, présentent une paronomasie évidente. L'auteur a déjà employé l'inversion des éléments qui constituent le nom propre dans le verset 13, où l'on trouve ሚልኪኤል፡ et ሀልኤሜሌክ፡ qui répondent sûrement à מַלְכִּיאֵל et אֱלִימֶלֶךְ, et non pas à חֵיל הַמֶּלֶךְ, comme l'a cru M. Dillmann.

35. Ch. xcviii, 4. L'auteur combat l'opinion des

infidèles qui soutiennent que le péché est inné à la nature humaine. Il exprime sa pensée par cette comparaison : ከመ ፡ ኢኮነ ፡ ደብር ፡ ገብረ ፡ ወኢይከውን ፡ ወኢወግር ፡ ለብእሲት ፡ አመተ ፡ ከመዝ ፡ ኀጢአትኒ ፡ ኢተፈነወት ፡ ዲበ ፡ ምድር ፡ አላ ፡ ሰብእ ፡ እምርእሶሙ ፡ ፈጠርዋ ፡ « Comme une montagne n'a jamais été et ne sera jamais esclave d'un homme, ni une colline la servante d'une femme, de même le péché n'a pas été envoyé (institué dès le commencement) sur la terre, mais les hommes seuls l'ont créé (par leur libre arbitre). » On reconnaît bientôt que, dans l'original, le mot employé pour dire *montagne* devait être au masculin, puisqu'il est mis en parallèle avec un mot signifiant « serviteur, esclave ; » d'un autre côté, l'auteur avait employé pour *la colline* un mot féminin, puisqu'il en fait ensuite *une servante*. C'est en effet le cas avec les mots הַר et גִּבְעָה en hébreu. Le passage était évidemment ainsi conçu : כַּאֲשֶׁר לֹא הָיָה וְלֹא יִהְיֶה הַר עֶבֶד וְלֹא גִבְעָה שִׁפְחַת אִשָּׁה כֵּן לֹא שֻׁלַּח הַחֵטְא עַל הָאָרֶץ כִּי הָאָדָם מִלִּבּוֹ בְּרָאָהוּ.

36. Ch. ci. Parmi d'innombrables hébraïsmes qui remplissent surtout la dernière partie de notre livre, signalons celui-ci, verset 3 : እስመ ፡ ተተናገሩ ፡ ዲበ ፡ ጽድቀ ፡ ዚአሁ ፡ ዐቢያተ ፡ ወጽኑዓተ ፡ = כִּי תְדַבְּרוּ עַל צִדְקָתוֹ גְּדֹלֹת וְקָשׁוֹת littéralement : « Car vous parlez contre sa justice des grandes et des dures, c'est-à-dire vous proférez des paroles audacieuses et offen-

santes.» (Comparez *Samuel*, I, II, 3; *Genèse*, XLII, 7.) Mais une remarque plus intéressante nous reste à faire; le verset 4 dit : ወኢትሬእይዎሙ ፡ ለነገሥተ ፡ አሕማር ፡ አፎ ፡ ይትሀወኩ ፡ እምገድ ፡ ወያንቀለቅሉ ፡ እምነፋሳት ፡ አሕማርሙ ፡ ወይትመነደቡ ፡ «Ne voyez-vous pas les rois des vaisseaux, comme lorsque leurs vaisseaux sont agités par les ondes et ébranlés par les vents ils sont en péril? » De même, le verset 9 : አክኑ ፡ ውእቶሙ ፡ ነገሥተ ፡ አሕማር ፡ ይፈርህዎ ፡ ለባሕር ፡ ወኃጥአንሰ ፡ ለልዑል ፡ ኢይፈርህዎ ፡ «Ces rois des vaisseaux ne craignent-ils pas la mer? mais les pécheurs ne craignent pas le Très-Haut!» Dans ces deux versets, l'expression *rois des vaisseaux* n'est pas à sa place, puisque ce ne sont pas les rois seuls qui sont saisis de peur pendant une tempête sur mer; enfin on ne comprend pas pourquoi l'auteur distingue ici les rois des autres voyageurs. Il n'y a pas de doute que l'expression *rois des vaisseaux* est le résultat d'une erreur de lecture. Le traducteur lisait dans son texte ou croyait avoir entendu lire מַלְכֵי הָאֳנִיּוֹת «rois des vaisseaux» au lieu de מַלָּחֵי הָאֳנִיּוֹת «les matelots des vaisseaux.» La prononciation presque semblable des lettres ח et כ a donné lieu à cette erreur. L'auteur relève avec raison la peur dont les matelots, quoique expérimentés dans l'art de la navigation et habitués à la vue de la mer, ne manquent pas d'être saisis à l'occasion d'une tempête.

37. Ch. CIII. Notons d'abord la locution du verset 11 : ወተሰፈውነ ፡ ንኩን ፡ ርእሰ ፡ ወኮነ ፡ ዘነበ ፡ « Nous espérions être tête, mais nous devenions queue, » qui est calquée sur le *Deutéronome*, XXVIII, 12 ; puis remarquons encore que la méprise mentionnée dans le paragraphe 23, et qui consiste dans la substitution de מַלְאָכִים « anges » à מְלָכִים « rois » se trouve aussi dans le verset 14 de ce chapitre et dans le verset 3 du chapitre CIV.

Je viens de mettre sous les yeux du lecteur une série assez longue de passages empruntés au livre d'Énoch qui témoignent de son origine hébraïque. Si quelque détail pouvait laisser lieu à des doutes ou à des équivoques, l'ensemble n'en subsisterait pas moins, car la valeur intrinsèque des preuves suppléerait facilement à l'absence du nombre. Heureusement le livre d'Énoch nous a fourni plus de preuves attestant son origine que tout autre livre de l'Ancien Testament. Il serait sans doute plus difficile de faire la même démonstration pour le recueil du fils de Sirach (l'Ecclésiastique); car le texte, à part le style fortement hébraïsant, n'offre pas à la critique des points d'appui en aussi grand nombre que notre livre. Idiotismes, étymologies exprimées ou tacites et fausses traductions se joignent en masse pour plaider en faveur d'un original hébreu, et la critique sincère ne saurait hésiter dès qu'elle ne se laisse pas entraîner par des préventions dogmatiques ou par des conceptions historiques peu solidement établies. D'ailleurs notre auteur exprime clairement

son désir de voir son ouvrage traduit dans une langue étrangère, afin d'être lu et compris par ceux qu'il considère comme des infidèles, car il a composé son livre surtout dans le but de réfuter les écrits de ceux qui ne partagent pas ses opinions religieuses, de les intimider et d'encourager les hommes vertueux qui s'exposent à toutes les souffrances pour ce qu'ils regardent comme la vérité.

Citons les trois derniers versets du chapitre CIV : « Maintenant je sais ce mystère que beaucoup de pécheurs altéreront et fausseront les paroles droites, proféreront des paroles méchantes et mensongères et écriront des livres pour répandre leurs idées; mais quand ils transcriront exactement toutes mes paroles *dans leurs langues* et n'ajouteront et n'ôteront rien à mes paroles, mais reproduiront avec une rigoureuse exactitude (ኵሉ ፡ በርትዕ ፡) tout ce que j'ai indiqué contre eux, alors je sais un autre mystère : les livres (de cet ouvrage) seront donnés aux justes et aux sages afin de leur inspirer la joie, la droiture et une grande sagesse. C'est à eux que les livres seront donnés, ils y croiront et s'en réjouiront, et tous les justes seront récompensés et y apprendront toutes les voies de la droiture. » Sous l'expression *leurs langues*, il n'est pas possible de voir autre chose que la langue grecque et la langue araméenne, qui étaient alors en usage parmi les païens habitant la Palestine et que les dissidents d'entre les Juifs parlaient et cultivaient de préférence à l'idiome national. Cette considération ajoute un grand poids de

vérité à la conclusion que nous avons tirée de nos recherches purement philologiques, relativement à l'origine hébraïque du livre d'Énoch.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 MARS 1867.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Est proposé par MM. Mohl et de Charancé, pour être nommé membre de la Société, M. Nouès (Pierre), à Évreux. Cette proposition est adoptée.

M. Pauthier annonce qu'il renonce à sa proposition de réduire le prix de Sacountala, parce que le nombre des exemplaires n'est plus que de soixante et quatorze, ce qui n'admet pas une réduction.

M. Pauthier propose de réduire le prix de la Géographie d'Aboulféda; il est décidé qu'on vérifiera le nombre exact des exemplaires en magasin.

M. Victor Langlois rend compte d'une note de M. Brosset sur les manuscrits géorgiens du monastère des Ibériens du Mont Athos. Il annonce l'intention de publier une note sur ce monastère et d'y joindre ce catalogue, qui est inédit.

M. Feer fait une lecture sur un Soutra tibétain, relatif à la première entrevue du Bouddha avec le roi Kosala. M. Feer croit que ce Soutra est d'une haute antiquité et repose sur une tradition historique.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Part. I, n° 2, et part. II, n° 2. Calcutta, 1866, in-8°.

Par M. Cohn. *Discours prononcés sur la tombe de Salomon Munk.* Paris, 1861, in-8°.

Par la Société. *Actes de la Société d'ethnographie*, 2° série, vol. I, livr. 7. Paris, 1867, in-8°.

Par M. Schefer. *Indische Studien*, von A. WEBER. Vol. VIII. Berlin, 1863, in-8°.

Par la Société. *The Journal of the Geographical Society.* Vol. XXXIV. Londres, 1864, in-8°.

Par la Société. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* Nouvelle série, vol. II, p. 2. Londres, 1866, in-8°.

Par le Gouvernement indien. *Tables of Heights in N. W. Provinces and Bengal.* Roorkee, 1866, in-8°.

Par la Commission. *Journal des Savants*, février 1867. Paris, in-4°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 MAI 1867.

La séance est ouverte à huit heures et demie par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

Sont présentés et admis en qualité de membres de la Société :

MM. TURRETINI (François), rue de Vaugirard, n° 11, présenté par MM. Mohl et Stanislas Julien;

BEAMES (John), magistrat à Motihari (Bengale), présenté par MM. Garcin de Tassy et Mohl.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Behrnauer, annonçant l'envoi de nouveaux mémoires orientaux qu'il se propose de publier.

La Société de géographie de Genève demande l'échange de son Bulletin avec le *Journal asiatique*. Sur la proposition

de M. Reinaud, la demande de la Société de Genève est renvoyée à la Commission des fonds.

Il est décidé que le jour de la séance générale, qui doit avoir lieu à la fin de juin, sera fixé ultérieurement et annoncé à chacun des membres par lettres.

Un membre propose l'envoi à la Bibliothèque impériale de deux manuscrits géorgiens appartenant à la bibliothèque de la Société. Après une longue discussion, la question est soumise au vote du Conseil, et résolue en faveur de la donation à la Bibliothèque.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Boletim e Annaes do Conselho Ultramarino*, n°s 122, 123, 124. Lisbonne, 1865, in-4°.

Par la Société. *Sitzungsbericht der Königl. bayer. Akademie der Wissensch. zu München*, t. II, 1865, cah. 3 et 4, t. I, 1866, et t. II, 1866, cah. 1.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*. Part. II, 1866. Calcutta, in-8°.

Par l'auteur. *Die Bedeutung moderner Gradmessungen*, von Dr C. M. Bauernfeind. Munich, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Die Entwicklung der Ideen in der Naturwissenschaft*, von J. von Liebig. Munich, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Essai sur la constitution de la propriété du sol, de l'impôt foncier et des divers modes de perception de cet impôt dans l'Inde*, par M. E. Sicé. Pondichéry, 1866, in-8°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par Louis-Auguste Martin, t. IV, 3e et 4e liv. Paris, 1867, in-8°.

Par l'éditeur. *Williams and Norgate's Oriental Catalogue*. Londres, 1867, in-8°.

Par la Commission. *Exposition universelle de 1867, Algérie*. Catalogue spécial. Paris, 1867, in-8°.

Par la Société. *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften*, t. LIII, part. 1, 2, 3. Vienne, 1867, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie.* Avril 1867. Paris, in-8°.

Par la Société. *Actes de la Société d'ethnographie*, séance du 2 octobre 1865. Paris, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, journal géographique, t. VI, 1re livraison. Genève, 1867, in-8°.

RAPPORT

Fait à l'Académie des inscriptions et belles-lettres par la Commission spéciale chargée de l'examen du projet d'un *Corpus inscriptionum semiticarum* [1].

Messieurs,

La commission que vous avez nommée pour examiner le projet d'un *Corpus inscriptionum semiticarum*, qui vous a été soumis par quatre de nos confrères, a délibéré successive-

[1] La Commission du *Journal* croit bien faire en reproduisant le rapport ci-dessus de M. Renan, et en le portant ainsi, autant qu'il dépend d'elle, à la connaissance des personnes qui possèdent des monuments d'épigraphie et de paléographie sémitiques, ou qui sont à portée d'inscriptions dont elles pourraient faire des copies et des empreintes. La première condition de la réussite de cette entreprise est que la Commission de l'Académie soit mise en possession des copies ou empreintes les plus parfaites des monuments qu'elle doit publier. Il importe donc qu'elle obtienne par la bienveillance des personnes sur les lieux les représentations les plus authentiques des monuments, même de ceux qui ont déjà été publiés. Dans bien des cas il serait nécessaire, et dans presque tous il serait utile, d'avoir en même temps une empreinte en papier et une copie faite à la main; dans le cas d'inscriptions où la surface de la pierre est fruste ou traversée par des fentes, la précaution d'ajouter à l'empreinte une copie faite à la main est indispensable. Pour des médailles et autres petits monuments, il serait désirable d'avoir une empreinte en gutta-percha, ou, à défaut de celle-ci, en soufre, en plâtre ou en cire. L'Académie des inscriptions et belles-lettres recevra avec reconnaissance toutes les contributions de ce genre, qui peuvent être adressées à son Secrétaire perpétuel, au Palais de l'Institut.

ment : 1° sur l'utilité de l'entreprise ; 2° sur le plan de l'ouvrage ; 3° sur les voies et moyens d'exécution.

I. En ce qui concerne l'utilité du projet, votre commission a été unanime pour la reconnaître. Par sa domination dans une partie de l'Afrique ; par ses relations scientifiques avec l'Égypte, la Syrie, la Grèce ; par les nombreux monuments d'écriture sémitique qu'elle possède déjà dans ses musées ; par les missions ou voyages que des savants français ont récemment accomplis ; par les études suivies qui, depuis quelques années, ont été faites chez nous des monuments écrits de l'Orient sémitique, la France semble désignée pour donner un tel recueil au monde savant. Un tel recueil, d'un autre côté, doit être mis au-dessus des causes d'interruption qui frappent toutes les œuvres individuelles ; il doit être confié à une Compagnie savante ayant des traditions et de la continuité. La Compagnie qui a possédé dans son sein l'illustre fondateur de ces études, l'abbé Barthélemy, est pour cela naturellement désignée.

II. En ce qui concerne le plan de l'ouvrage, votre commission a pensé que le recueil devait contenir tous les textes anciens en langues sémitiques, écrits en caractères sémitiques. L'écriture serait ainsi la loi du recueil et en constituerait l'unité. Ni les inscriptions cunéiformes, ni les inscriptions chypriotes, ni les inscriptions libyques (berbères, touaregs), ni les inscriptions de l'Asie Mineure (lyciennes, phrygiennes, etc.), ni les restes d'ancienne écriture zende, pehlevie, arienne, ne devraient, d'après ce principe, être admis dans l'ouvrage. En ce qui concerne les inscriptions cunéiformes, votre commission pense, en effet, qu'il est mieux de les réserver pour un autre recueil. Ces inscriptions composent à elles seules un vaste ensemble et forment une spécialité scientifique tout à fait à part. Peut-être, au contraire, une dérogation à la loi du recueil devrait-elle être faite pour les inscriptions chypriotes, libyques, lyciennes, pamphyliennes, etc. Les rédacteurs des *Corpus* grec, latin, égyptien, assyrien, excluront certainement les textes de ce genre ; ces

textes n'ont d'ailleurs ni assez d'unité pour former un recueil d'ensemble, ni assez d'importance pour former de petits recueils distincts. Il nous semble que c'est à la suite du *Corpus* sémitique, dans un appendice, qu'ils trouveront leur place la plus justifiée.

La limite de temps qu'il convient d'assigner au recueil ne saurait être fixée avec une précision absolue. Le *Corpus* en question devra sans doute être réservé aux textes anciens; il ne contiendra pas les innombrables textes arabes, hébreux, syriaques du moyen âge ou de ces derniers siècles. L'islamisme, dans un sens général, sera la date à laquelle il faudra s'arrêter, l'islamisme marquant dans l'histoire des peuples, des langues et des écritures sémitiques une époque tout à fait tranchée. Une telle date, cependant, ne devra pas être prise trop à la rigueur. Les monuments de l'écriture mendaïte sont tous postérieurs à l'hégire, et cependant ils ne sauraient être omis dans un tableau de la paléographie sémitique. Les plus anciens manuscrits hébreux et beaucoup d'inscriptions hébraïques postérieures à Mohammed devront être pris en considération. On en peut dire autant des inscriptions éthiopiennes et de quelques spécimens d'écriture syriaque. Enfin, les monuments arabes des premiers temps de l'hégire (monnaies, tessères, manuscrits d'Asselin, papyrus, etc.) ont un si grand intérêt pour la paléographie et se rattachent d'une façon si directe à l'épigraphie du Hauran, du Sinaï, de l'Irak, qu'on ne saurait les négliger dans un ouvrage qui se propose de donner tous les documents pour l'histoire de l'alphabet sémitique. Nous pensons qu'il ne faudrait s'arrêter qu'au moment où l'épigraphie et la numismatique arabes, par la fixation définitive de l'écriture coufique, arrivent à une forme en quelque sorte classique et arrêtée. En d'autres termes, nous croyons qu'ici encore il faudrait procéder par exclusion et ne mettre dans le recueil que ce qui n'est ni l'épigraphie arabe proprement dite, ni l'épigraphie assez uniforme des Juifs et des Syriens du moyen âge.

Quant à la nature des textes qu'il conviendrait d'admettre dans le recueil, votre commission croit qu'il faudrait suivre la règle la plus large et donner place : 1° aux inscriptions proprement dites ; 2° aux pierres gravées ; 3° aux monnaies, en donnant toutes les variétés de légendes, mais non les variétés de types ; 4° aux papyrus. Dans la philologie grecque et latine, les recueils épigraphiques, les ouvrages de numismatique, la publication des papyrus, sont distingués à bon droit. Dans les études de paléographie sémitique, vu le nombre relativement restreint des monuments, tous les textes, de quelque nature qu'ils soient, doivent être réunis et rapprochés.

Pour les manuscrits, il est clair que des règles à part sont commandées. Lorsqu'il s'agit des inscriptions, des pierres gravées, des monnaies, des papyrus, aucun choix parmi les textes ne peut être fait. Tous les monuments doivent être publiés et publiés intégralement. Quant aux manuscrits, il ne peut être question ni de publier tous ceux qui sont d'une bonne antiquité, ni, en supposant qu'on fasse un choix, de reproduire d'un bout à l'autre ceux que l'on aurait choisis. D'un autre côté, l'ouvrage que nous concevons, aspirant à présenter tous les matériaux pour l'histoire de l'écriture sémitique, ne saurait omettre des documents aussi importants que certains manuscrits syriaques, les manuscrits arabes d'Asselin, quelques manuscrits samaritains et même hébreux. — Il semble qu'en présentant, dans l'introduction de chaque livre, ou dans des *excursus* à la suite, des spécimens des plus anciens manuscrits, on satisferait à ces nécessités opposées. Le lecteur aurait sous les yeux tous les rapprochements utiles, et la loi générale de l'ouvrage, qui est, selon l'usage des recueils épigraphiques, de ne faire aucune exclusion parmi les textes à publier, serait inviolablement maintenue.

Les divisions de l'ouvrage seraient celles de la paléographie sémitique elle-même. La géographie fournirait les subdivisions. Voici un tableau provisoire qui peut donner une

idée de la manière dont ces différentes divisions pourraient être coordonnées entre elles :

INTRODUCTION GÉNÉRALE

EXPOSANT LE PLAN DE L'OUVRAGE ET DÉTERMINANT LES LIMITES DU SUJET.

LIVRE Ier. — INSCRIPTIONS PHÉNICIENNES, PUNIQUES ET NÉO-PUNIQUES.

CHAPITRE PREMIER. *Phénicie.*

Inscriptions de Sidon, d'Oumm el-Awamid. Monnaies de la Phénicie.

CHAPITRE II. *Chypre.*

Inscriptions de Cittium, de Larnax Lapithou. Monnaies de Cittium et Marium.

CHAPITRE III. *Égypte.*

Inscriptions d'Ipsamboul, d'Abydos, etc.

CHAPITRE IV. *Asie Mineure.*

Inscription bilingue de Limyra (peut-être araméenne).

CHAPITRE V. *Athènes.*

Inscriptions.

CHAPITRE VI. *Carthage et Afrique.*

A subdiviser par localités. Inscriptions néo-puniques. Monnaies.

CHAPITRE VII. *Sicile et îles voisines.*

Inscriptions. Monnaies.

CHAPITRE VIII. *Malte.*

Inscriptions. Monnaies.

CHAPITRE IX. *Sardaigne.*

Inscriptions. Pierres gravées.

CHAPITRE X. *Marseille.*

Inscription unique.

CHAPITRE XI. *Espagne.*

Monnaies.

CHAPITRE XII.

Pierres gravées de provenance incertaine.

LIVRE II. — INSCRIPTIONS JUIVES.

CHAPITRE PREMIER. *Palestine.*

Inscriptions de Jérusalem, des synagogues de Galilée. Monnaies.

CHAPITRE II. *Crimée.*

Inscriptions funéraires.

CHAPITRE III. *Rome et Italie.*

Inscriptions funéraires.

CHAPITRE IV. *Espagne et Gaule.*

Inscriptions funéraires.

CHAPITRE V.

Pierres gravées.

CHAPITRE VI.

Inscriptions samaritaines.

EXCURSUS.

Contenant des *fac-simile* d'anciens manuscrits hébreux et samaritains.

LIVRE III. — INSCRIPTIONS ARAMÉENNES PROPREMENT DITES.

CHAPITRE PREMIER. *Assyrie.*

Briques avec inscriptions en caractères cunéiformes et en caractères sémitiques; poids avec inscriptions; pierres gravées; plats de Babylone (d'origine juive) avec inscriptions.

CHAPITRE II. *Égypte.*

Inscriptions. Papyrus.

CHAPITRE III. *Asie Mineure.*

Monnaies de Cilicie et de Cappadoce.

LIVRE IV. — INSCRIPTIONS PALMYRÉNIENNES.

CHAPITRE PREMIER. *Palmyre.*

Inscriptions, terres cuites, etc.

CHAPITRE II. *Rome.*

Inscriptions.

CHAPITRE III. *Afrique.*

Inscriptions de soldats palmyréniens.

LIVRE V. — INSCRIPTIONS NABATÉENNES.

CHAPITRE PREMIER. *Hauran et Petra.*

Inscriptions. Monnaies des rois.

CHAPITRE II. *Mont Sinaï.*

Inscriptions.

LIVRE VI. — INSCRIPTIONS SYRIAQUES.

CHAPITRE PREMIER.

Inscriptions en estranghélo. Monnaies des rois d'Édesse.

CHAPITRE II.

Monnaies de la Characène.

EXCURSUS.

Contenant des spécimens de paléographie : manuscrits estranghélo du Musée Britannique, etc.

LIVRE VII. — INSCRIPTIONS MENDAÏTES.

CHAPITRE PREMIER.

Inscriptions d'Abou-Shadr, etc.

EXCURSUS.

Contenant des spécimens de manuscrits.

LIVRE VIII. — INSCRIPTIONS ARABES PRIMITIVES.

CHAPITRE PREMIER.

Inscription bilingue du Ledja; inscription de la Koubbet-es-Sakhrah, etc. *Fac-simile* des plus anciennes monnaies musulmanes, tessères en verre, etc.

CHAPITRE II.

Diplômes sur papyrus.

EXCURSUS.

Contenant des spécimens des plus anciens manuscrits arabes.

LIVRE IX. — INSCRIPTIONS HIMYARITES.

CHAPITRE PREMIER.

Inscriptions du Yémen.

CHAPITRE II.

Inscriptions himyarites de l'Abyssinie.

CHAPITRE III.

Inscriptions du Safa.

CHAPITRE IV.

Monnaies.

LIVRE X. — INSCRIPTIONS ÉTHIOPIENNES.

CHAPITRE PREMIER.

Inscriptions.

CHAPITRE II.

Monnaies.

EXCURSUS.

Contenant des spécimens de manuscrits.

APPENDICE.

Inscriptions lyciennes.

Inscriptions de Xante, de Myra, etc. Monnaies.

Inscriptions pamphyliennes.

Inscriptions et monnaies.

Inscriptions phrygiennes.

Inscriptions.

Inscriptions chypriotes.

Inscriptions de Paphos, de Soli, d'Amathonte. Table de bronze de Dali. Monnaies.

Inscriptions berbères.

Inscription de Tougga. Inscriptions sur les rochers, etc.

On s'appliquerait avant tout à donner la représentation la plus exacte possible de chaque monument. Pour cela, les récentes inventions par lesquelles on a cherché à assujettir la

photographie aux procédés de la typographie devront être employées. Diverses enquêtes, qui ont déjà été faites à ce sujet par votre commission, donnent l'espoir qu'on pourra concilier sur ce point important les exigences de l'économie et le besoin qu'a la science de reproductions où n'intervienne la main d'aucun dessinateur ni d'aucun graveur. Dans les limites du possible, toute interprétation personnelle dans la reproduction de tels monuments doit être évitée. Il est permis d'espérer que les représentations en facsimile pourront, sans exception, être insérées dans le texte de l'ouvrage, en d'autres termes, qu'on pourra éviter de constituer un atlas de planches distinct du texte. Un format analogue à celui des *Inscriptions de l'Algérie* de M. Léon Renier ou du *Corpus inscriptionum latinarum* de l'Académie de Berlin suffirait, ce semble, pour obtenir ce résultat. Une feuille double sur onglet pourrait être affectée aux plus grands monuments.

Après la reproduction, le plus souvent en *fac-simile,* du monument, on donnerait la transcription en caractères typographiques (hébreux, arabes ou syriaques), une traduction où l'on distinguerait soigneusement ce qui est certain, probable, douteux. Sur les passages douteux, on énumérerait les différentes opinions. Pour chaque monument, on donnerait l'histoire succincte de sa découverte, de son interprétation, une bibliographie aussi complète que possible de tous les écrits où il en a été traité. En tête de chaque livre, il y aurait une introduction paléographique et historique.

En ce qui concerne la langue dans laquelle il conviendra de rédiger le recueil, votre commission a pensé que le latin aurait l'avantage d'offrir un langage scientifique concis, exact, fixé jusque dans ses moindres formules, excluant toute couleur personnelle dans le style, prévenant la tentation des développements étrangers au plan strict de l'ouvrage. Les grands recueils du même genre qui se publient à l'étranger sont écrits en latin. L'ouvrage que nous vous proposons ne devant servir qu'aux personnes d'une instruction éten-

due, nous croyons que l'emploi de cette langue ne risquera d'écarter aucun des lecteurs auxquels le livre pourra être utile.

III. Quant au mode d'exécution, la commission a pensé que la rédaction de l'ouvrage devait être confiée à une commission de six personnes choisies par vous dans votre sein. Il lui a paru que, pour une telle entreprise, la perfection du travail est préférable au désir, bien légitime du reste, de voir paraître promptement quelque fruit de ce travail. L'exécution de la plupart des reproductions de monuments, un vaste dépouillement des collections orientales, philologiques, archéologiques, précéderont nécessairement toute publication. Au système des livraisons successives, qui eût entraîné de nombreux *addenda*, votre commission a préféré le système de publication par tomes. Du reste sur ce point, comme sur bien d'autres, l'expérience enseignera la règle qui aura le plus d'avantages et le moins d'inconvénients.

Il nous est difficile, dans l'état présent de la question, de vous offrir un devis rigoureux. Bien que le contenu de l'ouvrage soit déjà mesuré pour nous avec exactitude, le nombre des volumes et les frais dépendront de l'étendue des notices, de la capacité des tomes, du caractère plus ou moins compacte, des modes de reproduction qui seront adoptés. Que l'Académie, néanmoins, ne craigne pas de se voir entraînée dans une publication en quelque sorte indéfinie. Quoique très-variée, l'épigraphie sémitique est malheureusement assez bornée. Des chiffres seraient ici peu instructifs, les textes étant d'une étendue très-inégale et devant entraîner des développements plus inégaux encore. En choisissant un format et une justification convenables, il ne serait pas impossible de faire tenir tout l'ouvrage en deux volumes. Jamais, en tout cas, le recueil que nous vous proposons n'atteindra à beaucoup près les proportions des recueils d'inscriptions grecques, latines ou chrétiennes, même dans le cas de découvertes inattendues, que vous êtes les premiers à désirer.

En un mot, Messieurs, il nous a semblé, après un mûr examen, que l'exécution du projet qui vous a été soumis est possible. Comme, d'un autre côté, il est éminemment utile à la science et doit contribuer à l'honneur de notre Compagnie, nous n'hésitons pas à vous en proposer l'adoption. Pour résumer l'état présent de l'affaire en articles susceptibles d'être votés, nous vous demandons : 1° d'adopter en principe le projet que nous venons de vous exposer; 2° de nommer une commission chargée de rassembler les matériaux et de préparer la publication; 3° de donner à votre secrétaire perpétuel les pouvoirs nécessaires pour suivre les démarches qui peuvent assurer l'exécution de l'ouvrage. La commission que vous nommerez réglera plus tard, et vous soumettra les points qu'il n'est pas opportun pour le moment de discuter en détail.

Signé : DE SAULCY, J. MOHL, VICOMTE E. DE ROUGÉ, DE SLANE, W. H. WADDINGTON, *membres*, E. RENAN, *rapporteur de la Commission ;*

DE LONGPÉRIER, *président ;*

L. RENIER, *vice-président ;*

GUIGNIAUT, *secrétaire perpétuel de l'Académie.*

L'Académie, après en avoir délibéré dans trois séances consécutives, a adopté, le 17 avril, les conclusions de ce Rapport.

MACRIZII DE VALLE HADHRAMAUT LIBELLUS ARABICE EDITUS ET ILLUSTRATUS. Dissertatio quam summorum in philosophia honorum... rite obtinendorum caussa... publice defendet Paul Berlin Noskowyj, Silesius. Bonnæ, typis Caroli Georgii, 1866; in-8° de 37 pages.

Le célèbre compilateur arabe Makrîzy n'a pas seulement attaché son nom à de vastes ouvrages, tels que sa *Description de l'Égypte et du Caire*, son *Histoire des Ayoubites et des Sultans mamlouks*, son grand dictionnaire biographique; il a composé, en outre, un certain nombre de traités plus ou

moins développés, et dont plusieurs même ne forment que quelques pages. Quatre de ces opuscules ont été publiés en original et traduits en latin, en français ou en allemand, par divers orientalistes. Un cinquième, beaucoup moins important par son étendue, sinon par le sujet qui y est traité, vient d'être publié, avec une traduction latine et une introduction intéressante, par un jeune savant, originaire de la Silésie, et qui s'est exercé à l'étude des lettres arabes dans les universités de Berlin et de Bonn. Le texte de ce traité est donné d'après un manuscrit de la bibliothèque de l'Université de Leyde, qui a été revu par l'auteur lui-même et qui porte des notes de sa main. Cette copie a été décrite pour la première fois, avec détail et exactitude, par M. Dozy, dans ses *Notices sur quelques manuscrits arabes*. A en juger par les quelques pages publiées par M. Noskowyj, elle n'est pas exempte de fautes, et le texte, mis au jour par ce savant, n'aurait pu que gagner à être collationné sur un manuscrit apporté d'Égypte vers 1799, et qui se trouve conservé dans la Bibliothèque impériale, où il est inscrit sous le n° 1938 du supplément arabe.

L'opuscule de Makrîzy porte dans le manuscrit de Leyde le titre de : *Livre du présent nouveau et rare, traitant des histoires merveilleuses de la vallée de Hadhramaut.* L'auteur le composa à la Mecque, où il se trouvait en retraite, dans l'année 839 de l'hégire (1435-1436 de J. C.). Il ne fait qu'y reproduire des récits qu'il a recueillis de la bouche de gens du Hadhramaut, venus en pèlerinage à la ville sainte. Dans ce court traité, Makrîzy a trouvé moyen d'accumuler bon nombre de ces détails merveilleux dont il s'est complu à remplir certains chapitres de sa *Description de l'Égypte*. Aussi doit-on avouer que la géographie aura moins à gagner à la publication de son opuscule que l'histoire des légendes et des croyances superstitieuses des Orientaux. Quoi qu'il en soit, nous allons faire connaître son travail par quelques extraits.

Après avoir dit que le pays de Hadhramaut est situé à

l'orient d'Aden, dans le voisinage de la mer et dans le premier des sept climats ou grandes divisions entre lesquelles les géographes arabes partagent le monde habité; qu'il est réputé faire partie de l'Yémen, et que sa ville principale est la forteresse de Ghibâm, Makrîzy ajoute quelques détails sur les anciens habitants de ce pays. Puis il continue ainsi (p. 19): « Dans la vallée de Hadhramaut, au voisinage de la ville du même nom et à deux journées de distance du Nedjd (?), se trouve un peuple que l'on nomme *Sayar*, صيعر, qui occupe les vallées du désert et habite des tentes de poil. Il cultive ses champs au moyen de l'eau des pluies[1]; son territoire produit beaucoup de *nebek* (rhamnus spina christi L.), dont un seul pied donne assez de fruits pour en charger cinq chameaux et se vend dix *mithkals* d'or. Quand le territoire de ce peuple éprouve une disette, par suite du manque de pluie, les arbres de *nebek* se flétrissent, et le grain venant à manquer, les troupeaux périssent; car il possède des brebis et des chameaux. Lorsque tel est le cas, les Sayar se partagent en deux troupes: l'une infeste les chemins et enlève les voyageurs, l'autre prend la forme de loups rapaces. Voici de quelle manière la chose se pratique: Chaque individu de ce peuple possède un amulette faisant partie des trésors dont la tribu s'est emparée depuis l'époque du peuple d'Ad[2]. Quand un des Sayar veut se transformer en loup, il bâille à plusieurs reprises[3], et sa couleur devient rouge; il tire alors

[1] Lisez المطر, avec les manuscrits.

[2] L'expression من عهد عاد a été peu exactement traduite ainsi par M. Noskowyj: «E testamento Adi.» Cette expression pourrait se traduire aussi par «depuis une époque très-ancienne,» car l'adjectif عاديّ «qui est du temps d'Ad,» est souvent synonyme de «très-ancien.»

[3] Pour expliquer le rôle que joue ici le bâillement, il ne faut pas perdre de vue une opinion qui a cours chez les Musulmans, et d'après laquelle le vomissement, le bâillement, un éternument répété et le saignement de nez, sont comptés au nombre des œuvres de Satan. Voyez le *Pend-Nameh* ou *Livre des conseils de Férid-Eddin Attar*, traduit par Silvestre de Sacy, p. 245, et cf. ces mots du *Moghrib*, de Motharrizy, cités par M. Lane,

l'amulette de sa ceinture, l'avale et devient à l'instant un loup, pourvu d'une queue, couvert de poils et marchant à quatre pattes. Il met en pièces les hommes qu'il rencontre et les moutons dont il se rend maître. Il ne cesse d'agir ainsi jusqu'à ce qu'il veuille sortir de la peau du loup pour reprendre la forme et la figure de l'homme. Alors il se roule à terre et se retrouve tout à coup un homme bien proportionné, comme auparavant. Quant à l'amulette, il tombe à terre. Toutes les fois que l'individu en question désire se transformer en loup, il l'avale comme il a été dit précédemment, et il redevient loup. Cela est une chose connue de tous les habitants du Hadhramaut, et dans cette province personne ne la révoque en doute, car on en possède une connaissance parfaite. »

Makrîzy raconte ensuite qu'il y a dans la vallée de Hadhramaut des tribus dont les membres sont doués de la faculté de se changer en oiseaux, tels que des vauteurs [1] et des milans, et de se transporter en une seule nuit de leur pays dans l'Inde, et *vice versa*. Ils en rapportent, en guise de témoignage de leur véracité, des grappes de poivre vert; mais leur pouvoir ne va pas jusqu'à s'emparer de quelque objet précieux, soit d'or, soit d'argent, ou de quelque fruit. Lorsqu'une femme appartenant à une de ces tribus est en colère contre un de ses proches (car elle ne peut exercer son pouvoir que sur les personnes de sa parenté, et non sur les étrangers), elle n'a qu'à s'imaginer qu'elle lui dévore le foie. Aussitôt cet homme tombe malade et meurt le jour même.

dans son Dictionnaire : اذا تثآءب احدكم فليغطّ فاه «Si l'un de vous vient à bâiller, qu'il couvre sa bouche avec le dos de sa main gauche ;» car on croit, ajoute M. Lane, que le diable saute dans une bouche qui bâille à découvert.

[1] Makrîzy emploie ici et plus loin le mot رخمة, *rakhama*, qui désigne proprement le *vultur percnopterus* de Linné, et sur lequel on peut voir une note de feu Étienne Quatremère, dans le *Journal asiatique*, numéro de janvier 1838, p. 16, 17; cf. Addémyry, *Heyat olhayvân*, édit. du Caire, t. Ier, p. 514 et suiv. et Freytag, *Selecta ex historia Halebi*, p. 86, 87.

Parmi ces femmes, il y en a qui, lorsqu'elles sont irritées contre un de leurs parents, lequel est doué d'embonpoint, se figurent manger un bélier gras; si, au contraire, leur parent est de petite taille, elles s'imaginent manger un chevreau ou quelque animal du même genre. Il faut, de toute nécessité, que chaque femme qui agit de la sorte exerce son esprit de telle façon que son imagination devienne assez puissante pour lui faire croire qu'elle accomplit en réalité ce qu'elle s'imagine faire. Cette prérogative appartient en propre aux femmes, à l'exclusion des hommes. Cette espèce de femme possède en outre la faculté de se transformer en vautour ou en milan.

Makrîzy (p. 22) place le récit suivant dans la bouche d'un personnage à qui il donne le titre de *pieux serviteur de Dieu* : « Ma mère m'a rapporté que mon père était absent et éloigné de nous de quinze journées de marche; nous étions depuis longtemps sans nouvelles de lui. Dans mon voisinage, disait ma mère, il y avait une de ces femmes-là, qui se chargeait de chacune des femmes de la tribu de Djélâhima qui lui en exprimait le désir, et la transportait dans les airs partout où elle voulait aller. Elle me visita un certain jour, et je la priai de m'apporter [1] des nouvelles de ton père; elle m'en promit pour le lendemain. Puis elle revint me trouver, et me dit : « Prépare-lui un festin [2], car il sera près de vous la cinquième nuit, à partir d'aujourd'hui, après la prière du soir, et il sera exténué. Au temps même que cette femme avait fixé, mon mari arriva chez nous, et il était exténué. »

[1] Il faut lire أن تأتيني, avec les deux manuscrits, et non ان تأتنى, comme le porte le texte imprimé.

[2] هيّئ له الضيافة. On sait que ضيافة, *dhiafa*, désigne très-souvent un repas offert à un hôte, et par suite un grand repas, un festin. Cf. Quatremère, *Hist. des Sultans mamlouks de l'Égypte*, t. Ier, 1re partie, p. 76, et la *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, par Edrisi, publiée et traduite par R. Dozy et M. J. de Goeje, p. 338. C'est de là qu'on a fait vulgairement *diffa* ou *difa*. Nous pensons donc que les mots cités plus haut sont peu exactement traduits par : « omnia præparato ad eum recipiendum. »

Dans (p. 27) le désert de Dhafâr, il y a un peuple appartenant aux Arabes les plus vils, qui pratique un art magique, appelé *ar-ranbyl.* Voici en quoi il consiste : Lorsqu'un de ces Arabes a pour ennemi quelqu'un de sa tribu [1] ou d'une tribu différente, ou qu'il veut lui faire répudier sa femme [2], il emploie ses prestiges, et tout à coup la chair du corps de son ennemi se fond entièrement, sans qu'il soit atteint d'aucune maladie, de telle sorte qu'il ne reste sur lui aucun morceau de chair. Quand cette épreuve a frappé quelqu'un, on rassemble les gens soupçonnés de cette opération magique, on les conduit près de la mer, on fait asseoir sur le rivage le patient et ceux que l'on suspecte d'avoir causé son mal. Alors on se met à battre un tambour que l'on a apporté pour cet usage, tout en répétant l'un après l'autre les noms des gens soupçonnés de magie. Si le malade [3] vient à s'agiter à la mention du nom de l'un d'eux, on sait que c'est là son ennemi. Dans son trouble, le patient devient comme un épileptique (*masrou'*) « que Satan frappe de folie [4]. » Alors l'homme à la mention du nom duquel le malade s'est agité est contraint de guérir celui-ci. Il le prend [5], le lave dans la mer, comme il

[1] Je lis قبيلته, comme les deux manuscrits, en place de قبيلة.

[2] Je lis يُطلّقه avec notre manuscrit, au lieu de يطلّق.

[3] Il faut ajouter ici المُصاب, avec les manuscrits.

[4] Les mots arabes correspondant à ceux compris entre guillemets (p. 27, ligne dernière) sont une citation du *Coran* (ch. II, v. 276), ce que M. Noskowyj a négligé d'indiquer, et le dernier de tous doit se lire المَسّ, comme dans les manuscrits, et non المسى. On peut voir, sur ce passage du *Coran*, les observations de Silvestre de Sacy, *Notices et Extraits des Manuscrits*, t. X, 1re partie, p. 24, et le *Commentaire* de Beïdhaouy, édition de M. Fleischer, t. I, p. 139. Dans son *Traité des Religions* (الملل والنحل), le célèbre Ibn-Hazm a consacré un chapitre particulier aux génies (*djinn*), aux suggestions de Satan, et à l'influence qu'il exerce sur les épileptiques وسوسة الشيطان وفعله فى المصروع. Voyez *Catalogus codicum orientalium bibliothecæ academiæ Lugduno-Batavæ*, auctoribus P. de Jong et M. J. de Goeje, t. IV, p. 236.

[5] Je lis فياخذه, avec les manuscrits.

ferait pour un mort, et récite sur lui des formules magiques. Le patient se trouve à l'instant rendu à la santé. Tout cela même arriva à Abou-Dodjana Sa'd, fils de Faris, As-cho'ay-thy, qui est actuellement gouverneur de Chihr. La chair de ce personnage étant venue à se fondre entièrement, on le transporta au milieu de quatre hommes sur le bord de la mer, où l'on avait préalablement réuni un certain nombre de gens soupçonnés de l'avoir mis en cet état. On frappa du tambour au-dessus de sa tête, et ce fut sa concubine qui fut désignée comme l'auteur du maléfice. En conséquence, elle dut laver son maître, qui fut guéri, après quoi elle fut punie par la perte de son nez. »

Nous ne poursuivrons pas plus loin ces extraits de l'opuscule de Makrîzy; ils sont plus que suffisants pour faire apprécier la crédulité et l'absence de critique qui ont présidé à sa rédaction. M. Noskowyj a rendu service à la littérature arabe en publiant et traduisant ce court traité, qui se recommande au moins par le nom de son auteur et par son sujet, et qui était complétement inédit. Il y a joint d'ailleurs une introduction qui, bien que sous une forme un peu trop concise, renferme des renseignements assez nombreux sur la province de Hadhramaut; et il a terminé le tout par deux extraits de la Géographie d'Édrisi, dont il a dû la communication à l'obligeance de M. de Goeje, professeur extraordinaire à l'Université de Leyde, mais dont il s'est contenté de donner le texte[1]. On peut regretter seulement que le texte

[1] On remarquera dans le second de ces extraits (p. 37) un passage fort curieux sur l'île de Kych, située dans le golfe Persique, et qui jouit pendant quelque temps d'une grande prospérité, qu'elle devait au commerce. On y lit que le gouverneur de cette île y fit construire une flotte, avec laquelle il entreprit des incursions dans les régions maritimes de l'Yémen (lisez *assahiliyata*, au lieu de *assahilata*). Le verbe انشا est ici employé avec *osthoul* (du grec *στόλος*), dans le sens de construire une flotte. Cf. Dozy et de Goeje, *opus supra laudatum*, p. 382; et Makrîzy, *Description de l'Égypte*, t. II, p. 86, lignes 4 et 5, où il faut lire ارناط, *Arnath* (Renaud), au lieu de ارباط, *Arbâth*; voyez encore Makrîzy, t. I, p. 215 (ou bien *apud* Hamaker, *Narratio de expeditionibus a Græcis Francisque adversus Dimya-*

de Makrîzy soit défiguré par un assez grand nombre de fautes, les unes purement typographiques, les autres provenant de l'inattention du copiste employé par l'auteur arabe. Nous croirions abuser de la patience du lecteur en signalant les

tham susceptis. Amsterdam, 1824, in-4°, p. 9, l. 17), p. 185, article de la ville d'Aylah (où il faut lire الابرنس *alibrins* «le prince,» en place de الابريس). Les mots *sinaat al-incha* signifient (comme *dar sinaat*, dont nous avons fait *arsenal*, et d'où les Espagnols ont tiré *arsenal*, *darsena* et *ataraçana*, et comme *sinaa* seul) un atelier de constructions navales. Cf. Béladhory, *Liber expugnationis regionum*, edidit M. J. G. de Goeje, p. 117 du texte et 61 du glossaire; Makrizy, I, 219, l. 14, 482, vers la fin, 483; II, 189, 190, 194, 195, 196, 197; *Notices des manuscrits*, t. XI, 1re partie, p. 38, n. 3. On lit dans Ibn-Alathir (*Chronique*, t. VIII, p. 70), que le fondateur de Mahdiya fit creuser dans une montagne un atelier de constructions navales, qui pouvait contenir cent galères. Dans ce passage, le manuscrit d'Upsal donne *dar'ossinaatinn;* quatre autres omettent le premier de ces deux mots et portent simplement *sinaatonn*. On voit dans un passage de Nowaïry, cité par Quatremère (*Hist. des Sultans Mamlouks*, t. I, 1re partie, p. 111, note), qu'un certain personnage remplissait en Égypte les fonctions d'inspecteur des constructions navales, صناعة الانشاء, et non d'inspecteur de la chancellerie, comme a traduit le savant orientaliste. Dans le *Voyage* d'Ibn Djobaïr, on lit que le roi Guillaume II de Sicile possédait dans la ville de Messine un arsenal maritime, qui renfermait une telle quantité de vaisseaux, qu'on ne pouvait en compter le nombre دار صنعة تحتوى الخ (édition de M. W. Wright, p. 331). C'est à tort que le savant éditeur a adopté une conjecture de M. Amari (*Journal asiatique*, décembre 1845, p. 513), d'après laquelle il y aurait ici une lacune, et il faudrait suppléer le mot البحر après صنعة. Le texte est parfaitement complet sans ce mot. (Cf. ces mots d'Abou'lféda, relatifs à Acca : لها مينا جليل واسع كانت الصناعة به «Cette ville possède un port magnifique et vaste, où il se trouve un arsenal.» (*Géographie*, p. 270, note 6.) — Dans le second des extraits d'Édrisi publiés par M. Noskowyj (p. 35, ligne antépénultième), il me paraît inutile de changer la leçon du manuscrit جل en اجلّ, ainsi que l'éditeur propose de le faire; en effet, جُلّ, signifie, d'après Freytag, *major, potior pars rei*. Ainsi cette phrase : جلّ مكاسبهم الابل والمعز doit se traduire par : «la majeure partie de leur bétail consiste en chameaux et en chèvres. (Sur مكاسب, pris dans le sens de bétail, cf. le Glossaire sur Édrisi, p. 374, v° كسب.)

erreurs du premier genre, mais nous pensons devoir indiquer les mauvaises leçons du texte et rectifier certains passages de la traduction.

Page 19, l. 3, au lieu de اعماله, il vaut mieux lire, avec notre manuscrit de Makrîzy (fol. 77 r°), عمالة « district, province [1]. » Le sens exact de la phrase est celui-ci : « Leur frère, Ya'rob, fils de Kahthân, les investit sous son autorité du gouvernement d'une province, lorsqu'il fut devenu maître du royaume, après la mort de son père. » A la page 23, l. 10, au lieu du prétérit خرج, il vaut mieux lire l'aoriste يخرج, avec le manuscrit de Leyde et le nôtre, lequel, à la ligne suivante, répète le mot عليكم. Une ligne plus bas, l'adverbe سَوَاء « précisément, justement [2], » n'a pas été exprimé dans la traduction. La phrase entière doit se rendre ainsi : « Tout à coup le chameau et son cavalier entrent dans l'endroit où nous étions, et tous deux étaient absolument semblables à la description qui nous en avait été faite. » A la première ligne de la page 25, les manuscrits, au lieu de ليضمّوا, donnent ليضمّوه, ce qui est bien préférable. Page 26, ligne 9, il vaut mieux lire, avec les manuscrits, فى ليله ولا نهاره, que فى ليلة ولا نهار. A la page 29, ligne 5, au lieu de ساحل, il faut écrire الساحل, ainsi que portent notre manuscrit et celui de Leyde. A la même ligne, le nom du personnage qui démolit la ville de Dhafâr, pour la reconstruire sur un autre emplacement, doit se lire, je pense, الناخودة, Annakhouda, et non الباخودة, Albakhouda. C'est une forme arabe du persan ناخدا « patron de navire. » Quatre lignes plus bas, on rencontre cette phrase : فالفاه فى متصيّد له على جبل مشرف « Il trouva ce prince dans une réserve de chasse qui lui appartenait, et qui était située sur une montagne très-élevée. » Au lieu de ce sens, la traduction latine en donne un tout différent : « Qui (rex) eum in turri quadam

[1] Cf. sur ce sens du mot عمالة, le Glossaire sur Édrisi, p. 349.

[2] Sur cette signification de سواء, cf. le Glossaire d'Édrisi, p. 324.

ubi degere solebat tempore venandi in altissimo monte posita recepit. » A la ligne première de la page suivante, il vaut mieux lire, avec les manuscrits, فليتعلم, que فيتعلم ; à la ligne 5, le pluriel معهم doit être remplacé par le duel معهما, que demande le sens et que porte notre manuscrit. Deux lignes plus bas, اجلس est sans doute le résultat d'une erreur de lecture pour احبس. Conformément à cette correction, qui s'appuie également sur notre exemplaire, il faut substituer, lignes 8 et 11, avec le manuscrit de Leyde, احبسه et حبسته à اجلسه et جلسته. Dans cette dernière ligne, on doit remplacer لو par لا. Page 31, ligne première, il est question d'un personnage qui jouissait d'une grande célébrité, et pour qui l'on professait une extrême vénération, لهم اعتقاد له كبير. Ces derniers mots sont peu exactement rendus par : « fiduciam hominum in se convertit[1]. » L'expression الفقيه المعتقد (et non الفقير, comme on lit deux lignes plus bas dans le texte imprimé) signifie exactement « le jurisconsulte vénéré, » et non « fide dignissimus. » Enfin, à la ligne 4 de cette même page, au lieu de من عرب « d'entre les Arabes, » notre manuscrit porte من غرب « à l'occident. »

N. B. — Cet article a été rédigé vers la fin de février, et il en a paru presque aussitôt un court extrait dans la *Revue critique d'histoire et de littérature* (numéro du 16 mars). J'ai reçu tout récemment, et alors que l'article original était déjà imprimé, une lettre de M. de Goeje, en date du 25 juin, et dans laquelle ce savant professeur a pris la peine de m'envoyer la collation faite par lui du texte de M. N. sur le ma-

[1] Cf. Quatremère, *Hist. des Sultans Mamlouks*, t. II, 2[e] partie, p. 225, 226, note. On lit dans un passage de Makrîzy, publié par S. de Sacy : كان يُعتَقَد فيه الخير. « On révérait en lui la vertu. » (*Chrest. arabe*, t. I, p. 505, l. 6. Cf. la *Description de l'Égypte*, t. II, p. 326, l. 13), et dans Ibn Djobair (p. 134, l. 8) : فهم اهل اعتقاد للايمان صحيح « Ils ont obtenu par leur piété une entière vénération. »

nuscrit de l'Université de Leyde. Il ressort de ce travail que la plupart des fautes que présente l'édition de Bonn doivent être imputées à l'éditeur, et non au copiste employé par Makrîzy.

Ch. Defrémery.

Oriental mysticism, a treatise on the suffistic and unitarian Theosophy of the Persians, compiled from native sources, by E. H. Palmer, scholar of Saint John College, Cambridge; member of the Royal Asiatic Society and of the «Société asiatique» of Paris. Cambridge, 1867, gr. in-12 de xiv et 84 pages.

M. Palmer, le jeune membre de l'Université de Cambridge dont j'ai loué plusieurs fois dans mes discours d'ouverture l'habileté exceptionnelle en hindoustani, en persan et en arabe, vient de publier sur le mysticisme musulman le petit traité dont on lit ici le titre. Cet ouvrage sera d'autant plus utile aux orientalistes et généralement à tous ceux qui s'occupent de l'Orient musulman, qu'il peut être considéré comme un véritable traité de philosophie musulmane, spécialement appliqué à la doctrine des Sofis. Il confirme, d'une manière plus développée en quelques points et plus concise en d'autres, ce que j'ai dit dans ma «Poésie philosophique et religieuse chez les Persans,» en analysant le *Mantic uttaïr* d'Attâr, poëme qui peut servir aussi d'exposition moins régulière et moins technique de ce système mystique qu'on pourrait appeler *monopanthéiste*.

Le travail de M. Palmer est aussi méthodique et aussi satisfaisant que le comporte une matière si abstruse que celle qui y est exposée et dont les détails sont nécessairement empreints d'une vague obscurité. Il est principalement fondé sur un ouvrage écrit originairement en turc, mais traduit en persan par Khawârizm Schâh, et intitulé المقصد الاقصى «Le but le plus extrême,» et il est divisé en cinq parties, subdivisées en chapitres et précédées d'une introduction. La pre-

mière partie est spécialement consacrée à la vie spirituelle du Sofi et à la perfection à laquelle il doit aspirer. Comme modèles de perfection, les Sofis citent Jésus, qui ressuscitait les morts, Khizr, qui découvrit l'eau de l'immortalité, et Salomon, qui comprenait le langage des oiseaux.

Dans la seconde partie, il s'agit de Dieu et de l'univers. En voici un passage :

« L'univers est le miroir de Dieu ; et le cœur de l'homme est le miroir de l'univers. Si l'on veut connaître Dieu, on doit regarder dans son propre cœur. Si l'on cherche la lumière, on la trouvera en soi-même. Enfin, si l'on veut éviter le péché et l'ignorance et atteindre à la sagesse et à la sainteté, on doit écouter la voix intérieure qui vous dit : « Évite « le mal et fais le bien. »

Vers. J'ai parcouru la terre à la recherche d'un phare pour me guider, sans m'arrêter ni jour ni nuit, et j'ai fini par entendre une voix mystérieuse qui m'a fait connaître la vérité. J'ai cherché à savoir d'où cette voix pouvait venir, et j'ai vu briller dans mon propre sein la lumière que je cherchais.

Au sujet de la nature divine, l'auteur cite ce vers célèbre de Firdaucî, l'auteur du *Schâh-nâmeh :*

La hauteur et la profondeur du monde entier ont leur centre en toi, ô mon Dieu ! J'ignore ce que tu es ; mais je sais que tu es ce que seul tu peux être.

Dans la troisième et la quatrième partie, il est parlé des fonctions prophétiques, et on y trouve des réflexions fort sensées et très-exactes au sujet de l'influence de l'éducation première sur la croyance, l'auteur confessant avec les chrétiens que la foi est un don de Dieu.

La cinquième partie roule sur l'étude de l'homme. La base de cette étude, c'est le célèbre axiome *Nosce teipsum,* que les Sofis adoptent, Mahomet l'ayant énoncé en répondant à Ali, qui demandait ce qu'il devait faire, afin de ne pas perdre son temps.

La « marche spirituelle ascendante » عروج de l'homme est ici expliquée un peu différemment que dans d'autres ouvrages ascétiques musulmans; mais le résultat est le même. Il faut croire d'abord à la vérité de la révélation, et on se trouve alors au premier degré de la foi : on est « croyant » مومن; lorsqu'on pratique ce qu'on croit, joignant les œuvres à la foi, on est ce que nous pourrions appeler « pratiquant » عابد (adorateur réel); si on renonce tout à fait à l'amour du monde pour se livrer à la contemplation, on est « abstinent » زاهد; si, *en se livrant à la contemplation*, on parvient à connaître les mystères de la nature, on est « connaissant » عارف; enfin, quand on atteint à l'amour de Dieu, on est « saint » ولى, on peut être alors doué du don des miracles et devenir « prophète » نبى et « apôtre » رسول, et avoir même une mission spéciale, être اولو العزم comme Noé, Abraham, Moïse, Jésus; mais Mahomet seul a été le sceau de la prophétie » ختم.

Il s'agit pour le « marcheur spirituel » سالك de trouver le « trésor caché, » qui n'est autre que Dieu. On n'est même « marcheur » ou « voyageur » qu'après avoir été « postulant » طالب, puis « disciple » مريد. Alors s'ouvre pour le spiritualiste le chemin des sept étapes figurées, dans le *Mantic uttaïr*, par les sept vallées que doivent traverser les oiseaux avant d'arriver auprès de *Simorg*, emblème de la divinité, la source de la lumière et de la vie.

L'ouvrage se termine par un vocabulaire explicatif de cent trente-deux mots arabes ou persans employés par les Sofis dans un sens allégorique, et par une table générale des matières disposée alphabétiquement.

GARCIN DE TASSY.

DIE PREUSSISCHE EXPEDITION NACH OST-ASIEN. Nach amtlichen Quellen. Mit zwoelf Illustrationen und zwei Karten. Berlin, vol. I, grand in-8° de XXII et 352 pages.

Cet ouvrage, sur le titre duquel je regrette de ne pas ren-

contrer le nom de son rédacteur, M. A. Berg, est la première partie du recueil des travaux de la mission scientifique qui a accompagné à Yédo le comte Fridrich zu Eulenburg, chef de la première ambassade envoyée par la Prusse au Japon.

M. A. Berg est un artiste distingué qui joint à son talent de peintre la variété des connaissances dont un voyageur tire toujours le plus grand profit dans le cours de ses explorations. Secondé dans ses études par une commission d'hommes éclairés et représentant à peu près toutes les branches importantes de la science, il a su coordonner avec succès les nombreux matériaux qu'il a rencontrés sur sa route, et il a entrepris, avant de leur donner une forme définitive, une étude consciencieuse des travaux des japonistes, étude qui fait trop souvent défaut à nos voyageurs contemporains.

Avant de nous donner la relation du voyage de l'ambassade à laquelle il était attaché, M. Berg a rédigé plusieurs chapitres de considérations historiques, géographiques, ethnographiques et politiques, qui forment une introduction utile et très-substantielle à l'ouvrage qu'il était chargé de publier. On y regrette quelques irrégularités d'orthographe ou de transcription chinoise et japonaise, comme *Kuang-ti*, au lieu de *Hoang-ti* « l'empereur; » *Wang-tsin*, au lieu de *Wang-jin*, nom du célèbre lettré chinois qui introduisit au Japon les lettres et la civilisation de la Chine: *Yamatto*, au lieu de *Yama-to* « le Japon; » *Yeddo*, au lieu de *Yé-do* « la porte ou l'embouchure du fleuve; » *Osaka*, au lieu de *Oho-saka* « la grande digue, » etc. etc. C'est également à tort que l'auteur, qui a souvent préféré la notation étymologique à la notation phonétique des mots japonais, s'est parfois départi de ce principe, et a écrit avec intention: *Nanga-saki*, au lieu de *Naga-saki* « le long cap; » *Samraï*, au lieu de *Samouraï* « un mandarin; » *O-gawa*, au lieu de *Oho-gawa* « la grande rivière » (tout comme dans le nom de *Oho-sima* « la grande île, » citée p. 255), etc. Ce système de transcription, qui tend, sans y réussir, à figurer la pronon-

ciation locale, est exposé à toutes sortes de variations et d'incertitudes, et, le plus souvent, il est aussi imparfait au point de vue phonétique qu'au point de vue étymologique.

Hâtons-nous cependant de dire que ces petites irrégularités ne sont que d'une importance très-secondaire, et ne sauraient suffire pour déprécier une œuvre très-remarquable d'ailleurs et sur laquelle nous aurons à revenir lorsqu'elle sera complétement achevée[1].

Qu'il me soit permis d'ajouter en terminant, qu'il est glorieux pour l'Allemagne d'avoir provoqué une publication sérieuse comme complément indispensable des travaux de sa mission diplomatique au Japon. La Prusse, en cette circonstance, a suivi l'exemple des États-Unis, qui nous ont donné une brillante édition des œuvres de la mission du commodore Perry. Il eût été fort à désirer que l'Angleterre, la France, la Suisse et la Russie eussent à leur tour profité des ambassades extraordinaires qu'elles ont envoyées dans l'extrême Orient pour élargir le cadre de nos connaissances historiques et scientifiques sur les îles encore si peu connues des mers de l'Asie orientale.

Léon de Rosny.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE M. CHARMOY.

Je saisis cette occasion, Monsieur, pour vous prier également de soumettre à la Commission de rédaction du *Journal asiatique* mes conjectures sur une note restée indéterminée dans le mémoire vraiment classique que M. L. Leclerc vient de publier dans ce Journal (t. IX, p. 5 à 38), sous le titre :

[1] Au moment où m'est parvenue l'épreuve de cette courte note, j'ai reçu un exemplaire du second volume de la relation de l'expédition prussienne dans l'Asie orientale. Il renferme la suite de la narration du voyage, et deux appendices comprenant, l'un le traité conclu entre la Prusse et le Japon, l'autre l'exposé des événements qui se sont passés au Nippon durant ces dernières années. J'aurai d'ailleurs l'occasion de revenir sur ce volume dans un compte rendu que je me propose de rédiger sur l'ouvrage entier.

De la traduction arabe de Dioscorides et des traductions arabes en général. On lit au commencement de la page 18, ligne 5 « (note) *indéterminée :* يربة شانة ومعناه عشبة صحيحة ; ligne 6, clematis flammula يربة دفو ومعناه عشبة النار ; enfin, ligne 7 : يربة اسبلينى , herbe à la rate. » Je présume qu'il faut lire à la ligne 5 : يربة سانة , herba *sana*, qui répond effectivement aux mots arabes عشبة صحيحة ; à la ligne 6 : herbe de *feu* دفو , qui signifie en arabe عشبة النار ; enfin, la ligne 7 : يربة إسبلينى , ou herbe à *la rate*, dont le nom grec est σπλὴν, *spline :* nous disons également, en français, une *splénalgie* ou douleur à *la rate*.

Des correspondances de Chine annoncent que le premier volume du *English Chinese Dictionary,* by Dr W. Lobscheid. Hongkong, 1867, in-4°, vient de paraître. L'ouvrage entier se composera de quatre volumes (prix 30 dollars). Je n'ai pas vu ce livre, qui probablement n'est pas encore arrivé en Europe; mais la grande réputation de sinologue que M. Lobscheid a acquise depuis longtemps en Chine nous donne le droit d'espérer que ce travail, dont il s'occupe depuis des années, sera en tout point satisfaisant. Il se propose de faire paraître d'autres ouvrages du même genre, et les facilités plus grandes que les Européens ont aujourd'hui à s'établir en Chine et à voyager dans l'intérieur du pays provoquent actuellement ces publications. Malheureusement elles ne serviront que très-indirectement aux études chinoises en Europe, qui ont besoin de dictionnaires chinois-français ou chinois-anglais nouveaux et plus complets, contenant non-seulement les mots isolés, mais le plus de phrases idiomatiques possible, et publiés à un prix qui ne soit pas trop élevé. — J. M.

JOURNAL ASIATIQUE.

JUIN 1867.

ESSAI
SUR LES FORMES DE PLURIELS EN ARABE,

PAR M. HARTWIG DERÉNBOURG.

AVANT-PROPOS.

L'université de Göttingen avait proposé il y a un an environ la question suivante : Étudier les diverses formes de pluriels en arabe et en éthiopien. Un mémoire étendu et rédigé en latin, dans lequel j'avais essayé de donner une solution du problème, fut jugé digne du prix; la Faculté de philosophie décidait en même temps que mon travail serait imprimé avec les morceaux arabes inédits qui y étaient joints. Mais, hélas! tant de bon vouloir devait être paralysé par des motifs étrangers à la science. Les chapitres du *Kitâb* dans lesquels Sîbaweihi traite en détail des pluriels n'étaient qu'un appendice de ma dissertation; ils n'en occupent pas moins presque tout l'espace qui m'a été accordé, et quelques pages seulement empruntées à mon travail et mises en tête jurent avec le titre ambitieux du frontispice qui promet une monographie complète sur la question[1]. J'ai cru que dans ces

[1] De pluralium linguæ arabicæ et æthiopicæ formarum omnis generis origine et indole scripsit et Sibawaihi capita de plurali edidit Hartwig Derenbourg, Parisiensis. Commentatio in certamine civium Georgiæ Augustæ præmio regio ornata. Gottingæ MDCCCLXVII typis expressit officina academica Dieterichiana.

conditions il ne serait peut-être pas inopportun de me remettre à l'œuvre et qu'il y aurait même avantage à exprimer en français quelques idées mal à l'aise sous leur costume latin. J'ai profité du texte publié pour y renvoyer souvent, et j'ai condensé autant que possible la matière pour ne pas trop abuser de l'hospitalité qui m'est accordée par les éditeurs du *Journal asiatique*, et dont je les remercie de tout cœur.

§ 1. Les langues sémitiques opposent aux études de grammaire comparée l'obstacle de leur trop grande similitude, et il sera toujours plus facile d'en marquer les affinités que les différences. Cependant, comme dit M. Renan[1] : « L'arabe possède des procédés qui lui sont tout à fait propres, et dont on ne rencontre pas le germe dans les autres langues sémitiques : tel est le mécanisme si remarquable des pluriels brisés, qui ne se retrouve que dans l'éthiopien; telles sont les flexions casuelles, sans parler d'une série de formes verbales dont on chercherait en vain la trace dans l'hébreu et l'araméen. » J'espère avoir bientôt l'occasion d'exprimer et de justifier mon dissentiment au sujet de la déclinaison; mais pour ce qui concerne les pluriels brisés, ainsi que les ont nommés les grammairiens arabes, ou bien, comme les nomme M. Ewald[2], les pluriels internes de l'arabe et de l'éthiopien, je crois

[1] *Histoire des langues sémitiques*, 3e éd. 1863, p. 342.
[2] *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. XI, 1844, p. 420 et 433. Cf. aussi Dillmann, *Grammatik der æthiopischen Sprache*, p. 237 et suiv.

aussi qu'on doit renoncer à en prouver l'existence partout ailleurs que dans cette branche de la famille sémitique. Que d'efforts inutiles pourtant, et que de science on a dépensé pour démontrer le contraire; on est tellement habitué à reconnaître dans les autres langues sœurs, au moins à l'état rudimentaire, le principe de tout phénomène constaté dans un de ces dialectes, qu'on se résigne difficilement à ne point protester contre une exception aussi remarquable et une opposition aussi éclatante. En étudiant l'histoire de la question, nous nous heurterons sans cesse à de semblables avortements, que la plus riche érudition n'a pu épargner aux savants les plus distingués.

§ 2. Citons d'abord l'infatigable Bochart, qui, pour expliquer le mot si difficile עֲזָאזֵל, du *Lévitique*, ch. XVI, v. 8 et suivants, en fit l'équivalent de l'arabe عُزَازِل, qui signifierait « des séparations, des retraites inaccessibles, » ἀναχωρήσεις[1]. Pour que cette assimilation fût acceptable, il faudrait que le pluriel cité fût employé en arabe, et de plus, que l'interprétation proposée fût d'accord avec le contexte. Aucune de ces conditions n'est remplie, et un examen attentif du passage et du mot montre que nous avons là le nom d'un démon[2], et que עֲזָאזֵל est mis

[1] Bochart, *Hierozoïcon*, I, p. 749 et suiv.

[2] Il est curieux de voir quel conflit des opinions les plus diverses s'est élevé à l'occasion de ce mot. On peut comparer, entre autres, Knobel : *Exodus und Leviticus*, dans l'*Exegetisches Handbuch des Alten Testaments*, t. XII, p. 489.

pour עֲלַלְזֵל de la racine עָזַל « éloigner, » avec un redoublement des deux dernières consonnes radicales, qui est assez fréquent en hébreu[1] : l'extension donnée à la fin du mot entraîne avec elle une tendance à l'abréger dans son milieu. On peut comparer particulièrement חֲצֹצְרוֹת « les trompettes, » mot qui est tout à fait analogue, et dont personne, que je sache, n'a songé à faire un pluriel arabe.

§ 3. Ernst Meyer, en qui la science orientale a perdu tout récemment un de ses chercheurs les plus ardents et aussi les plus téméraires, publia, en 1846, un ouvrage spécial, intitulé : *La formation et la signification du pluriel dans les langues sémitiques et indo-germaniques*[2]. Pour lui, tout pluriel sémitique, qu'il soit exprimé par une terminaison ou par une modification intérieure du mot, est un abstrait du genre neutre[3]. Au lieu de distinguer les deux espèces de pluriel, aussi différentes par leur origine que par leur forme, il cherche à les réunir dans une définition générale, qu'il ne peut obtenir qu'en violentant les faits et en confondant ce qui doit être séparé. Son argumentation sera, je l'espère, suffisamment

[1] Gesenius, *Lehrgebäude*, p. 535-536; *Thesaurus*, p. 1012; Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache*, § 183 *a*.

[2] Le titre du livre est : *Die Bildung und Bedeutung des Plurals in den semitischen und indogermanischen Sprachen*. Je ne parle pas ici de l'ouvrage d'Agrell : *De varietate generis et numeri in linguis orientalibus hebraïcâ, arabicâ et syriacâ* (Lund. 1815). Je n'ai jamais pu le voir, et je ne le connais que pour l'avoir vu cité plusieurs fois dans le *Lehrgebäude* de Gesenius et dans la Grammaire syriaque d'Uhlemann.

[3] Cf. p. 16.

réfutée dans la suite de cette dissertation, et je me contenterai d'admirer ici la sagacité et peut-être l'excès d'ingéniosité dont l'auteur a fait preuve dans ce petit livre, d'ailleurs très-instructif.

§ 4. Avec la théorie que défendait Meyer, il n'éprouvait nul besoin de retrouver en hébreu et en araméen des formes qu'il pût rapprocher particulièrement des pluriels internes arabes et éthiopiens : les deux procédés pour exprimer le pluriel avaient pour lui une valeur identique et reposaient sur une même conception; employer uniquement l'un ou les employer tous deux, était pour lui parfaitement identique. C'est à un tout autre point de vue que s'est placé le professeur Dietrich de Marbourg, qui fit paraître, également en 1846, un volume de mélanges, intitulé : *Dissertations sur la Grammaire hébraïque*[1]. L'auteur, qui est arrivé à toute la maturité d'un talent affermi par l'étude et l'enseignement, ne défendrait plus aujourd'hui toutes les idées qu'il a exprimées dans un de ses premiers ouvrages. Tout ce qu'il dit au sujet de l'arabe se ressent trop de la base peu solide qu'il avait donnée jusque-là à sa connaissance, alors très-imparfaite, de cette langue. Les quatre-vingt-douze premières pages du livre sont consacrées « au pluriel hébreu, examiné par rapport à son acception et à sa forme[2]. » Pour lui, le pluriel sémitique exprime seulement une unité plus élevée que celle exprimée par le singulier, et tient, à l'égard de

[1] *Abhandlungen zur hebräischen Grammatik*. Leipzig, in-8°, Vogel.

[2] *Der hebräische Plural nach Begriff und Form.*

ce dernier, à peu près la même place que, dans les adjectifs, le superlatif à l'égard du positif. L'extension de la forme répond à l'extension de l'idée, et on n'en est venu à exprimer par une terminaison spéciale le pluriel, qu'après avoir employé d'abord un moyen plus imparfait, dont l'application a surtout été poussée très-loin dans l'arabe et l'éthiopien. L'hébreu, avant même sa période littéraire, doit avoir eu aussi des dispositions à former ce pluriel collectif et neutre; seulement peu à peu la forme la plus parfaite s'est complétement substituée à l'autre, qui n'a résisté que dans un certain nombre de mots. Par exemple, חֲנָמַל serait l'arabe حَنَامِل ; עֲרָפֶל serait عَرَافِل ; חַלָּמִישׁ serait خَلَامِيس, etc. J'ai laissé presque textuellement la parole à M. Dietrich; mais je me demande pourquoi il fait intervenir l'arabe pour expliquer des mots clairs par eux-mêmes en hébreu. Aucune langue ne se suffit, il est vrai, et la comparaison éclaire bien des faits, mais à condition qu'elle soit appliquée à propos[1]. L'assimilation de אַרְיֵה, qui n'est pas un collectif de אֲרִי, mais qui est employé parallèlement avec lui pour désigner le lion, avec قَتَّلَى, pluriel de قَتِيل, ne paraît non plus reposer sur aucune analogie sérieuse. De même l'hypothèse expliquant אָבִיב « moisson » comme un pl. de אֵב (*Dan.* IV, 9) me semble d'autant moins acceptable, que la forme פָּעִיל (فَعِيلٌ) est appliquée en hébreu

[1] Sur ces trois mots comparer Ewald, *Ausf. Lehrb.* § 154 *a*.

comme en arabe pour former tous les mots exprimant avec diverses nuances l'époque de la moisson. Citons, par exemple, en arabe, هشم, نصيل, حصيد[1], et en hébreu קָצִיר, זָמִיר, חָרִישׁ, בָּצִיר et אָבִיב même[2]. Quant aux formes où la racine est précédée d'un א, dont M. Dietrich parle à la page 87, et qui seraient identiques aux pluriels internes arabes qui présentent la même particularité, elles me semblent également susceptibles d'une meilleure explication, et il n'y a pas là un seul fait qui entraîne la conviction. En ne nous arrêtant qu'à cette partie, nous pourrions faire croire que nous méconnaissons la valeur d'un livre qui a eu le mérite d'introduire dans les études sémitiques une foule d'idées alors repoussées, et qui ont prévalu depuis sans qu'on ait songé à en reporter l'honneur sur celui qui avait eu le courage de les affirmer le premier au milieu de l'indifférence générale[3].

§ 5. Une nouvelle tentative pour démontrer la présence de pluriels internes en hébreu a été faite dans la nouvelle Grammaire hébraïque de Böttcher. Mais l'ouvrage ne m'est pas encore venu sous les yeux, et je ne puis rien préjuger sur le résultat. En attendant,

[1] *Fakihat elkholafâ*, éd. Freytag, t. ar. p. ٢٣٢, l. 15 suiv.

[2] Il est remarquable qu'il n'en soit ainsi ni en syriaque ni en éthiopien, où l'on emploie généralement dans le même sens ܚܨܕܐ et ቀሰረ.

[3] J'ai en vue tout particulièrement les opinions relatives à l'antiquité de certaines formes plus vieilles en arabe qu'en hébreu.

je persiste à nier que ce genre de formes ait jamais appartenu au fonds commun des langues sémitiques. Aussi ne puis-je regarder le pluriel ܩܘܪܐ « les villes, » du mot ܩܪܝܬܐ, ܩܪܝܐ, que comme un simple emprunt fait à l'arabe قُرًى, pluriel de قَرْيَةٌ « ville, » avec l'addition de l'*olaf* emphatique [1]. C'est un exemple trop isolé en syriaque et un pluriel trop usité en arabe, pour qu'on puisse songer à une autre explication.

§ 6. Pour achever l'histoire de la question, il me reste à mentionner la dissertation d'Hamaker « sur les pluriels irréguliers arabes et éthiopiens, que les grammairiens appellent ordinairement pluriels brisés [2]. » Cette œuvre inachevée a été publiée sans changement, par des élèves dévoués, après la mort de leur maître, qui l'avait destinée à l'impression, mais qui n'avait pu y mettre la dernière main. L'auteur cherche à démontrer que toutes les formes de pluriels irréguliers, comme il les appelle, sont de véritables singuliers, et qu'on trouve des exemples où ils sont employés comme tels. Les observations qu'il a réunies à ce sujet ne manquent pas de vérité; mais c'est là seulement un côté de la question qui lui a caché

[1] On sait qu'en syriaque on exprime la détermination des substantifs par un *olaf* ajouté au bout du mot, qui tient lieu de l'article dans les autres langues. Ce phénomène si singulier attend encore son explication.

[2] *Commentatio de pluralibus Arabum et Æthiopum irregularibus qui a grammaticis vulgo fracti appellari solent*, dans les *Orientalia*, edentibus Juynboll, Roorda, Weijers, I, 1840, Amstelodami, p. 1-63.

les autres. Il est ainsi arrivé à confondre le collectif et le pluriel, qui, en arabe même, sont tout à fait distincts. On regrette de ne pas voir cette méthode appliquée à toutes les formes de pluriels brisés, et l'érudition de Hamaker se serait heurtée sans doute à des difficultés sans nombre, qu'il aurait pu tourner, mais non maîtriser. Ce qui est certain, c'est que les listes données par M. de Sacy, dans sa Grammaire arabe, ont été complétées dans le travail de Hamaker, qui a puisé ses additions dans le lexique d'Ibn Doreid et dans les notes que lui avaient fournies ses lectures.

§ 7. A côté de ces monographies, il faudrait, pour être complet, citer les chapitres consacrés, dans toute grammaire arabe, à la formation des pluriels brisés ou internes. Nous verrions presque partout une reproduction et une copie plus ou moins exacte des formes et des exemples que M. de Sacy a donnés dans sa Grammaire. Même dans le *Grammatica critica* d'Ewald, ce chapitre n'est certainement pas à la hauteur des autres, et l'éminent professeur a lui-même pris l'initiative de théories plus rationnelles [1], qu'il a indiquées sans les développer. Un progrès important a été réalisé par M. Wright dans l'édition anglaise qu'il a publiée de la grammaire de Caspari [2].

[1] Cf. *Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, l. cit.

[2] Nous dénonçons M. Wright qui, en se donnant pour un simple traducteur, a heureusement remanié, augmenté et complété la grammaire de Caspari, et surtout le premier volume consacré aux flexions nominales et verbales.

On n'avait pas encore donné une telle abondance d'exemples aussi bien choisis, et l'attention particulière donnée par M. Wright à cette partie de son livre n'aura pas été inutile à la science grammaticale.

Malgré tous ces essais, il reste encore beaucoup à faire pour expliquer l'origine de ces formes si nombreuses et si diverses, et il est encore possible d'ajouter aux matériaux réunis jusqu'ici pour élucider cette question; c'est ce qui a été tenté dans les pages qui vont suivre et qui auront peut-être au moins la vertu d'appeler sur quelques points délicats et controversés l'attention des savants, qui jugeront en dernier ressort. Si c'est hâter la conclusion, que de la chercher avec zèle et sincérité, je ne regrette ni mes efforts, ni mon temps.

I.

§ 8. Toutes les langues sémitiques ont la faculté d'exprimer le pluriel par des terminaisons ajoutées à la fin des mots, et qui, en les prolongeant, sont comme une expression symbolique de l'extension donnée au sens[1]. Cet appendice varie selon que le mot est masculin ou féminin; mais l'accroissement de l'idée se reflète toujours dans un accroissement matériel, exprimé par l'addition d'une syllabe. Dans des idiomes où il y a aussi peu de variété dans la

[1] Cf. le principe de la grammaire arabe : زيادة البناء على زيادة المعنى « toute augmentation de la forme exprime une augmentation du sens. » (*Comm.* de Beidhâwi sur le *Coran*, éd. Fleischer, p. ٥, l. ١٢.)

forme des mots, une telle addition montre, pour ainsi dire, d'une façon sensible, que l'unité a été multipliée et a été remplacée par une somme composée d'éléments tous identiques, mais considérés dans leur ensemble. « Le nombre singulier est fini, le pluriel est infini [1]. »

Rien de plus vrai dans sa concision que cette façon de concevoir et d'exprimer l'opposition qui existe entre les deux nombres; seulement cette définition a besoin d'être complétée. Le pluriel n'exprime pas seulement une masse, mais chacune des unités dont il se compose conserve, pour ainsi dire, sa vie propre, et s'unit aux autres sans se confondre avec elles. Il en est tout autrement des collectifs, ou bien encore de ces « noms généraux, » si fréquents en arabe, et qui s'appliquent à une espèce, sans avoir égard aux êtres ou aux objets qui en font partie [2]. Ces mots, qui par leur forme sont des singuliers, ont pour le sens avec les pluriels assez d'analogie pour qu'on ait pu souvent ne tenir aucun compte des nuances qui les distinguent. La grammaire, qui les sépare, se trouve comme débordée par l'usage, qui les rapproche. Les scholiastes arabes ont souvent lieu de constater de telles confusions. C'est ainsi qu'Abou ʿAli, dans le commentaire de Tebrîzî sur la *Ḥamâsa*, p. ٧٤٣, explique كابر par كُبَرَاءُ « les grands, » en di-

[1] « Singularis quidem numerus finitus est, pluralis vero infinitus. » (Priscien, *Tract. Gram.* ex recensione Hertzii, I, 172, 23.)

[2] Il y a aussi quelques exemples en hébreu, mais beaucoup plus rares qu'en arabe. Cf. Ewald, *Ausf. Lehrb.* § 176 *a*.

sant : « C'est un mot qu'on a forgé pour indiquer le pluriel [1]. » On va plus loin encore, et non-seulement on donne à ce genre de mots l'acception du pluriel, mais on les construit dans la phrase, comme si leur forme autorisait à les considérer comme tels, et pronoms comme adjectifs sont soustraits à la règle par une sorte de syllepse. C'est ainsi, par exemple, que dans le vers de la *Hamâsa*, p. ٢٩٧, l. 17, le suffixe féminin pluriel de وَرَدْهُنّ se rapporte au féminin singulier حَوْمة, qui indique la « chaleur du combat, » et par suite « les troupes ardentes. » Tebrîzî a soin d'ajouter : « L'auteur dit d'abord حومةً au singulier, puis il dit وردهنّ, et emploie le pluriel, parce que حومة, tout en étant au singulier, exprime un pluriel. » De même on trouve dans le Coran, 24, 31, طِفْل « l'enfance » et aussi « les enfants, » construit avec le pluriel du relatif qui le suit immédiatement et par conséquent aussi du verbe qui vient ensuite. On sait qu'il en est toujours ainsi, dans le Coran, des mots قوم et آل « les hommes, » de même qu'en hébreu certains mots, comme עַם « peuple, » קִרְיָה « ville, » etc. peuvent être soumis à cette construction [2]. On forme même de ces mots de véritables

[1] وانّما هو اسم صيغ للجمع كالباقر والجامل الخ. Cf. à propos du mot جامل, donné comme analogue, la glose de Tebrîzî, p. ٢٩٠, l. 18.

[2] Il faut seulement remarquer que les noms d'espèces qui se rapportent à des êtres inanimés, à des plantes, des arbres, etc. ne

singuliers, que les grammairiens arabes appellent des noms d'unité, et qui se distinguent du nom général par l'addition de la terminaison féminine[1]. « Le nom singulier, dit Zamakhchâri[2], peut être employé pour désigner l'espèce, puis on en distingue son unité par un *tā;* par exemple, تَمْرٌ et تَمْرَةٌ , حَنْظَلٌ et حَنْظَلَةٌ , بِطِّيخٌ et بِطِّيخَةٌ , سفرجل et سفرجلة ; cette formation est usitée seulement pour les choses créées, à l'exclusion de celles qui sont l'œuvre de l'homme; aussi des exemples comme سفين et سفينة , لِبْن et لبنة , sont-ils contre la règle. » Voici donc des mots où l'ordre est interverti; l'unité n'est pas le point de départ, mais le point d'arrivée; sauf à servir ensuite pour former un nouveau pluriel, comme, par exemple, تُمُورٌ « des dattes, » qui est employé à côté de تَمْرٌ et de تَمْرَةٌ [3]. Nous avons donc ici, d'abord l'abstrait, puis le concret au singulier et au pluriel. Cet abstrait, nous l'avons vu prendre rang de pluriel dans la phrase par une extension que justifie l'opposition qui existe entre lui et le concret, qui est le

peuvent atteindre cette construction, réservée aux collectifs désignant des êtres vivants.

[1] Le nom général opposé à son féminin concret reste au masculin, et c'est là un des points essentiels par lesquels il se distingue du pluriel interne. C'est là un signe caractéristique, lorsque l'identité de la forme pourrait porter à les confondre. Voir un exemple de ce genre dans l'édition que j'ai donnée de quelques chapitres de Sîbaweihi, p. ٤, l. 1.

[2] *Moufassal,* ed. Broch, Christiania, 1859, p. ٨٠ , l. 18.

[3] Voir d'ailleurs Sîbaweihi, éd. citée, p. ٤, l. 2 et suiv.

véritable singulier. Si le pluriel n'est pas toujours un abstrait au point de vue de la forme, il exprime toujours une notion analogue, et cette analogie peut se manifester extérieurement. D'un autre côté, plus d'un pluriel est détourné de son sens pour désigner une abstraction, particulièrement en hébreu, comme dans אֱמֻנִים « la fidélité, חַיִּים « la vie, » etc.[1]. Il y a donc entre le pluriel et l'abstrait un échange continuel qui pouvait arriver à une substitution complète de l'un à l'autre.

§ 9. C'est ce qui ne s'est réalisé absolument dans aucune des langues sémitiques, bien que quelques-unes soient allées assez loin dans cette voie. Cependant toutes ont conservé le véritable pluriel, le pluriel exprimé par une terminaison, et le plus ancien de tous les pluriels[2]. Pour le masculin, la marque de ce pluriel est une voyelle longue[3], suivie d'un *mîm* en hébreu et en phénicien, et d'un *noûn* dans toutes

[1] D'après Ewald, *A. Lehrb.* § 179, ce serait une façon de parler que l'on ne rencontrerait dans aucune langue sémitique autre que l'hébreu. Il est vrai que nulle part les exemples ne sont aussi fréquents. Cf. cependant أَشُدٌّ dans l'expression « بلغ أَشُدَّهُ » il est arrivé à maturité », *Coran*, VI, 153; XL, 69, et le *Comm.* de Beidhâwi sur ces passages. En éthiopien on peut comparer አምሳል፡, similitude, ጠባይዕ፡ la disposition naturelle, etc. Cf. Dillmann, *Grammaire éthiopienne*, § 131.

[2] On sait que M. Dietrich a soutenu le contraire. Discuter ici son opinion, ce serait anticiper sur ce qui suivra.

[3] Un *ī* en hébreu, en syriaque et en phénicien; un *ā* en éthiopien, tandis que l'arabe se prête à l'emploi de ses trois voyelles, non pas arbitrairement, mais à la condition que certaines règles soient appliquées.

les autres langues sémitiques; le pluriel féminin consiste toujours, excepté en araméen, dans la prolongation de la voyelle qui se trouve au singulier avant la consonne finale, et se reconnaît par la terminaison uniforme *ât*. Plus tard, après que la branche éthiopico-arabe fut séparée des autres[1], à côté de cette forme on vit s'en développer une nouvelle, dans laquelle la terminaison fut remplacée par un changement intérieur du mot[2]. Cette nouvelle richesse reposait précisément sur la parenté qui unit le pluriel à l'abstrait, et avait seulement besoin, pour être incorporée définitivement dans la langue, d'être soumise à des règles fixes déterminant les rapports réguliers des pluriels et des singuliers.

§ 10. C'est évidemment à cette idée qu'il faut rattacher la coïncidence, au premier abord singulière, qui existe entre un grand nombre de formes communes à l'infinitif[3] et au pluriel interne. Si dans le verbe il est un mode dans lequel la notion conte-

[1] C'est l'opinion de Ges. *Lehrg.* p. 653; Ew. *Ausf. Lehrb.* p. 461, n. 3, et de M. Nöldeke dans son article sur la *Grammaire hébraïque* d'Olshausen dans le périodique intitulé : *Orient und Occident*, t. I, p. 757.

[2] C'est ainsi que le *Ta'rîfât* reproduit l'opinion des grammairiens arabes en disant que le pluriel «brisé» est celui qui «ne reproduit pas la forme de son singulier» ليس على بناء واحده. Cf. aussi les développements et commentaires donnés à cette définition dans le *Dictionary of the technical terms*, publié à Calcutta, *s. v.* جمع.

[3] Je préfère cette dénomination usitée dans notre grammaire à celle généralement employée de «nom d'action,» qui, empruntée à la grammaire indigène, semble faire supposer que ces formes n'ont pas d'équivalent dans nos langues.

nue dans la racine se reflète en dehors de toute modalité, et pour ainsi dire d'une façon abstraite, c'est l'infinitif. Cette identité a particulièrement frappé Hamaker, qui cherchait dans tous ces pluriels des singuliers, et trouvait dans une comparaison attentive entre les tableaux où les deux genres de formes étaient énumérés parallèlement la meilleure occasion d'en rencontrer. Je me contenterai de reproduire sa liste [1].

فَعْلٌ	فِعَلٌ	فَعْلَةٌ	فُعْلَانٌ	فُعُولٌ
فُعْلٌ	فَعَالٌ	فِعَالَةٌ	فِعْلَانٌ	فُعُولَةٌ
فِعْلٌ	فُعَالٌ	فَعْلَى	فَعِيلٌ	مَفْعَلٌ
فَعَلٌ	فِعَالٌ	فِعْلَى	فَعِلٌ	مَفْعَلَةٌ
فُعَلٌ	فِعْلَةٌ	فَعْلَانٌ	فَعِلَةٌ	فُعُلٌ

Parmi ces formes, فَعْلَةٌ, مَفْعَلٌ et مَفْعَلَةٌ ne peuvent être considérés comme de véritables pluriels, et la dissertation inachevée d'Hamaker les cite sans les appuyer sur aucun exemple. Ces vingt-cinq paradigmes sont des paradigmes nominaux, qui, appliqués au verbe, expriment l'infinitif, véritable substantif qui peut même recevoir l'article. Quand le développement naturel de l'arabe amena instinctivement comme un rapprochement entre le pluriel et l'abstrait, cette série d'infinitifs reçut une nouvelle

[1] Cf. sa dissert. citée p. 7.

acception, et la langue s'emprunta à elle-même des formes dont elle n'altérait que légèrement la signification première. Il y a d'ailleurs dans tous les idiomes une tendance marquée à employer un peu arbitrairement leur bien, mais sans sortir des limites qui les enferment. Elles préfèrent les contre-sens aux néologismes.

§ 11. Ici cependant ce compromis n'avait rien d'illogique, et son influence ne devait pas s'arrêter à ce premier effet. Cette signification abstraite du pluriel interne a fait également donner à un grand nombre de ses formes les terminaisons propres au féminin singulier[1]. En éthiopien, on a la faculté d'étendre ainsi, presque arbitrairement, tous les pluriels internes. En arabe, l'emploi de ces terminaisons a été limité à tous ceux qui proviennent de mots quadrilitères, et à un nombre restreint de mots trilitères. C'est ainsi qu'il faut expliquer les formes فَعَلَةٌ, فُعَلَةٌ, فِعَلَةٌ, أَفْعِلَةٌ, فُعَلَاءُ, أَفْعِلَاءُ, فَعْلَى, فَعَالَى, فُعُولَةٌ, etc. Il n'est pas étonnant que nous rencontrions de nouveau ici un certain nombre des infinitifs que nous énumérions tout à l'heure; le même motif a pu amener dans les deux cas le même résultat, et la signification abstraite s'affirmer dans l'un et dans l'autre par une expression identique. Telle est d'ailleurs l'explication des grammairiens arabes eux-mêmes, quand ils disent que cette ter-

[1] C'est ce que les grammairiens arabes appellent le « féminin du pluriel » تانيث الجمع. Cf. *Moufaṣṣal*, p. ٨٣, l. 19. Cf. aussi mon édition de quelques chapitres de Sîbaweihi, p. ١, l. 15.

minaison féminine a été ajoutée « pour mieux marquer le féminin[1]. » Il semble même que la conscience de cette origine soit restée dans l'usage, puisque tous ces pluriels internes, à moins de désigner des êtres animés, sont construits dans la phrase comme s'ils étaient des féminins singuliers. La syntaxe arabe a consacré un pareil mode d'accord entre de tels pluriels et les adjectifs, les pronoms et les verbes qui s'y rapportent[2]. On a donc considéré ces formes comme de véritables abstraits, et on est remonté à leur acception primitive, sans tenir compte des modifications qu'elle avait subies.

§ 12. La modification principale était que ces mêmes formes, qui étaient indépendantes dans l'abstrait et dans l'infinitif, devaient être mises en regard de singuliers, auxquels elles devaient être rattachées d'après certaines règles immuables. L'arbitraire seul ne pouvait suffire à fixer les pluriels qui répondraient

[1] لتحقيق التأنيث, *Kāmil*, éd. Wright, p. ۴, l. 13 suiv. parce que, ajoute Moubarrad, tout pluriel est déjà féminin. Cf. Ibn Ya'îch *Comm. sur le Moufaṣṣal*, ms. 75 de la collection Rifâ'îya qui se trouve dans la bibliothèque de l'Université de Leipzig, p. 315. Le véritable nom dû commentateur vient d'être restitué dans un intéressant travail que M. Prym a mis en tête de son édition du chapitre concernant les phrases relatives (موصولات), in-8°. Bonn, 1867. C'est aussi l'expression du vieux grammairien Khalîl. (Sîb. éd. cit. p. ٢, l. 1.)

[2] Bien plus, dans le mot فُلْكٌ « vaisseau, » qui est identique au singulier et au pluriel, on ne distingue les deux nombres l'un de l'autre que par la différence des genres ; فُلْك, employé comme singulier, est masculin ; فُلْك, employé comme pluriel, est féminin. Cf. Sîbaweihi, éd. citée, p. ٩, l. 11 et suiv.

à chaque singulier, à moins d'amener une véritable anarchie dans la langue. Nous avons vu, en parlant du pluriel externe, comment il semble rappeler la différence qui existe dans la signification entre le singulier et le pluriel : il y a simultanément augmentation dans l'idée et dans la forme. Mais pourquoi cette prolongation serait-elle toujours placée à la fin du mot, et resterait-elle, pour ainsi dire, en dehors de lui? Ne pouvait-elle entrer tout aussi bien dans le corps même de la racine et en devenir partie intégrante? C'est ce qui arrive pour le pluriel interne; il pénètre dans l'intérieur du mot, auquel il n'est pas juxtaposé, mais dont il modifie tous les éléments, en leur donnant plus de force et de consistance. Il y a là un principe dont l'influence a été capitale dans ce développement, et une véritable symétrie s'est établie entre les singuliers et les pluriels; on les a mis en regard comme deux échelles parallèles, où chaque degré supérieur de l'une correspond à un degré supérieur de l'autre. Le pluriel resta toujours, dans la forme, une extension du singulier. Seulement les formes les plus légères des mots prirent les pluriels les plus légers, tandis que les plus pesants étaient réservés à ceux qui, déjà au singulier, avaient un plus grand nombre de syllabes[1].

[1] On lit dans Ibn Ya'îch, *Comm. sur le Moufaṣṣal*, manuscrit. cit. *ib.* ابنية جمع على حسب واحده فاذاكان الواحد خفيفا قَليل الحروف قَلّتْ حروف جمعه وحركاتُه اللاحقة لتكسيره واذا ثُقل الواحد وكثر حروفه كثرت حروف تلحق (ms. يلحق) جمعه لما ذكرناه من ان

Les consonnes restèrent intactes; la différence se résuma dans une plus grande richesse de vocalisation.

L'effet de ce principe général a été souvent contrebalancé par d'autres principes; mais il n'en a pas moins laissé sa trace dans un grand nombre de formes, et il a été reconnu par Ibn Yaʿîch comme le plus important et le plus ancien de tous. Après avoir montré par quelques exemples que ce mode de formation entraîne après lui un bouleversement (تغيير) du mot entier, il ajoute : «et ce bouleversement a lieu tantôt par allongement, tantôt par suppression, tantôt par un autre changement sans allongement ni suppression dans les lettres. Voici des exemples du premier cas : رَجُلٌ et رجالٌ, فَرَسٌ et أفراسٌ; voici des exemples du second : إزار et أُزُرٌ, حِمارٌ et حُمُرٌ, et quant au troisième, il revient à un changement dans les voyelles, comme أَسَدٌ et أُسْدٌ, وَثَنٌ et وُثْنٌ; mais l'origine de tout cela doit être cherchée dans le pluriel exprimé par un allon-

الجمع بزيادة على الواحد «Les formes de pluriel sont en rapport avec leur singulier; lorsque le singulier est léger et que les lettres n'en sont pas pesantes, les lettres de son pluriel et les voyelles qui s'attachent à la forme brisée sont légères; mais lorsque le mot est pesant et que ses lettres sont nombreuses, les lettres attachées à son pluriel sont aussi en abondance d'après le principe que nous avons énoncé : le pluriel est un accroissement du singulier.» Cf. aussi l'expression pour indiquer un pluriel irrégulier : بناء لم يكسر عليه واحده «une forme de pluriel brisé qui ne peut provenir de son singulier.» (Sibaweihi, éd. citée, p. ٣, l. ١٠.)

gement [1]. » Il y aura lieu plus tard d'examiner cette division des pluriels internes en trois catégories; pour le moment, les conclusions du passage intéressent seules le point dont nous nous occupons.

§ 14. Voyons comment cette théorie est justifiée par les faits. Avant tout, si une lettre de la racine est tombée au singulier pour un motif ou pour l'autre, le mot est d'abord ramené à sa forme complète avant qu'on lui donne un pluriel. C'est comme le premier pas vers cette plénitude qui caractérise le pluriel interne. On peut voir à ce sujet les observations de Moubarrad [2], dans son ouvrage intitulé : *Le Parfait* (الكتاب الكامل [3]), à l'occasion du mot أَمَةٌ, « servante, » et de son pluriel إِمْوان ; il compare أَخ « frère » et son pluriel إِخوان [4]. C'est là d'ailleurs une

[1] Ibn Ya'ich, *Comm.* ms. cité, *ibid.* Voici le texte : وهذا التغيير يكون تارةً بزيادة وتارة بنقص وتارة بتغيير مبنية الواحد من غير زيادة ولا نقص فى الحروف فأمّا التغييرُ بالزيادة فنحوُ رَجُل ورِجال وفَرس وأَفراس ومثالُ التغيير بالنقص إزارٌ وأُزُرٌ وحِمار وحُمُر وامّا تغييرُ البناء فهو راجع الى تغيير الحَركات نحوُ أَسد وأُسد ووثَن ووثْن والاصل من ذلك الجمعُ بالزيادة

[2] Son nom complet est ابو العبّاس محمّد بن يزيد المبرّد.

[3] *Kâmil*, éd. Wright, p. ٣٤, l. 9. Sur l'importance de cet ouvrage au point de vue de la grammaire arabe, voir le petit compte rendu que j'ai inséré dans le *Journ. asiat.* 1866, t. II, p. 259.

[4] On peut comparer en arabe سَنَوات et عضوات, pluriel de سَنَةٌ et عِضَةٌ, d'après Sîbaweihi, éd. citée, p. ١٨, l. 2; et en syriaque

règle commune au pluriel et au diminutif[1], qui tous deux modifient l'intérieur des mots, et ont entre eux bien d'autres points de contact.

§ 15. Mais l'introduction des voyelles longues au milieu du mot, et particulièrement après la seconde consonne[2], montre mieux encore la différence du singulier et du pluriel interne. En parcourant les chapitres de Sîbaweihi que j'ai édités, on rencontrera à chaque pas des exemples de ce genre, qui y sont présentés d'une façon d'autant plus nette, que chez lui un paragraphe est consacré à chaque forme de singulier, avec l'énumération des pluriels qui y répondent[3]. C'est ainsi qu'en face des singuliers فَعْلٌ، فُعْلٌ، فِعْلٌ، فِعِلٌ، فَعِلٌ، فَعَلٌ، فُعُلٌ، فِعَلٌ، فَعُلٌ، فَعَلٌ، فِعْلَةٌ، فُعْلَةٌ، فَعَلَةٌ، فَعْلَةٌ, on trouve les pluriels فِعَالٌ، فُعُولٌ، فَعِيلٌ، فِعَالَةٌ، فُعُولَةٌ. Les formes que nous rencontrons à côté de celles-ci : أَفْعُلٌ، أَفْعَالٌ، أَفْعِلَةٌ, n'ont un pluriel comme ܫܡܗ̈ܐ de ܫܡܐ. En syriaque, de ܐܡܐ, ܐܡܬܐ « servante, » on dit au pluriel ܐܡܗ̈ܬܐ.

[1] Cf. *Moufaṣṣal*, ٨٥, 19; *Kâmil, l. cit.*

[2] Je dirais la seconde lettre de la racine, si je ne pensais pas aussi aux nombreux substantifs quadrilitères qui ont un *mîm* ou un *élif* placé avant la racine.

[3] Dans les plus importantes des grammaires indigènes, dans l'*Alfiya* d'Ibn Mâlik et dans le *Moufaṣṣal* de Zamakhchâri, on étudie, au contraire, chacune des formes de pluriel en la rattachant à un certain nombre de singuliers.

d'autre ressemblance avec les précédentes qu'en ce qu'elles présentent aussi un développement du singulier. Citons ici également les formes فِعَل et فُعَل, pluriels de فِعْلَة et de فُعْلَة, où l'accroissement réside dans le *fatḥa* placé sur la consonne qui, au singulier, était sans voyelle. L'explication de ces deux formes présente d'autres difficultés auxquelles nous nous arrêterons plus tard. Signalons encore ici le pluriel فَعَالِل, commun à tous les quadrilitères, et où la longue, placée au milieu du mot, le tient, pour ainsi dire, tout entier sous sa dépendance.

§ 16. Nous avons, dans cette énumération de pluriels, réuni à dessein les trois suivants : أَفْعُل, أَفْعِلَة et أَفْعَال. Ils se distinguent des autres par un *élif*, ou plutôt par la voyelle *a* placée avant la racine. Il ne manque pas en arabe et en éthiopien de cas où l'on ait recours à ce procédé pour exprimer une extension du sens contenu dans les formes limitées aux trois lettres de la racine. Ainsi la forme du verbe, qui est la quatrième du verbe arabe, qu'elle soit employée comme causatif ou comme inchoatif, exprime toujours un accroissement du mouvement, soit pour le transmettre plus loin, soit pour quitter le repos [1]. L'arabe possède seul en-

[1] En araméen, dans le *aph'el*, on trouve de même l'*élif* employé comme ici; l'hébreu a encore l'esprit rude, le *hé;* peut-être, d'ailleurs, faut-il voir dans cet *élif*, comme dans ce *hé*, le reste d'une consonne affaiblie, qui se serait conservée dans les exemples assez rares du *chaf'el* araméen.

core l'élatif, qui est l'équivalent à la fois de notre comparatif et de notre superlatif. Il emploie, pour rendre cette idée, la forme أَفْعَل, qui est directement formée de la racine, sans que l'adjectif serve d'intermédiaire[1]. C'est ainsi que, dans les pluriels internes[2], on ajoute un *élif* à plusieurs formes, comme pour en mieux accentuer la signification. Si nous comparons à فُعول, فَعيل et فِعال, les formes correspondantes avec un *élif*, أَفْعُل, أَفْعِلَة et أَفْعال, nous verrons que cette dernière est la seule qui ait conservé la voyelle longue. Dans أَفْعِلَة, elle a été remplacée par la terminaison féminine qui en tient lieu dans bien des cas[3]. Pour ce qui concerne أَفْعُل, la voyelle est restée brève, parce que le *dhamma*, en arabe, est considéré comme servant pour ainsi dire de transition entre les voyelles brèves et les voyelles longues[4]. Dans quelques mots arabes cependant s'est conservée la forme أُفْعُول, où la voyelle longue

[1] M. Ewald a cru retrouver la même formation en hébreu, dans אַכְזָר «dur»; אַכְזָב «(fleuve) trompeur.» Cf. *A. Lehrb.* § 162 *b*.

[2] Ce rapport entre l'élatif et le pluriel interne a été entrevu par un scholiaste cité dans Ibn Hichâm, *Sîratou'rrasoûl*, éd. Wüstenf. notes, p. 170, l. 15.

[3] Cf. le pluriel du quadrilitère et des formes comme فِعَلَة, à côté de فِعال, sans parler de l'infinitif de la deuxième forme en تفعيل ou تفعلة.

[4] La même conception se retrouve en hébreu, où l'on distingue pour toutes les voyelles la brève et la longue, excepté pour l'*ou*,

du milieu influe sur la brève du commencement. En éthiopien, les deux systèmes ont duré l'un à côté de l'autre, et la voyelle est restée longue, ou bien, comme toutes les voyelles brèves de l'éthiopien, est devenue une quiescente, uniquement destinée à séparer les deux consonnes.

§ 17. Le mécanisme des pluriels internes n'est pas aussi simple dans toutes ses parties que dans celles que nous avons jusqu'ici décrites ; il est très-complexe quand on en étudie tous les rouages, sans se borner, comme nous l'avons fait jusqu'ici, au plus important et au plus actif, mais en recherchant aussi ceux qui le tiennent en équilibre et qui opposent leur réaction à son action. Tous les changements dont nous avons parlé ont pour but surtout, en opposant le pluriel au singulier dans la forme, d'exprimer l'opposition qui existe dans la pensée entre les deux nombres. L'accroissement de la racine, soit par l'insertion d'une voyelle longue, soit par l'addition d'un *élif* préfixe, est le moyen le plus parfait que l'on ait employé, parce qu'il montre non-seulement la contradiction entre le singulier et le pluriel, mais qu'il représente encore par la forme la plus pleine celui des deux nombres dans lequel l'idée est à son apogée. Mais un grand nombre de singuliers, et particulièrement ceux qui ont déjà dans cette forme une voyelle longue après la deuxième radicale,

qui a deux signes équivalents pour le sens et probablement aussi pour la forme. Consulter, à ce sujet, l'article de M. J. Derenbourg dans le *Journ. asiat.* 1866, II, p. 413, note 1.

auraient, en appliquant les mêmes formes de pluriel, mis pour ainsi dire leurs deux nombres sur le pied d'égalité. Ainsi, tandis que l'on ajoute la voyelle longue dans les mots qui ne l'ont pas au singulier, on la supprime, au contraire, pour exprimer le pluriel dans ceux qui en sont pourvus. La forme فُعُل, qui répond à tous les singuliers dont la deuxième radicale est suivie d'une voyelle longue, offre l'application la plus frappante de ce procédé, puisque les deux *dhammas* de cette forme ne présentent plus qu'un souvenir affaibli de la voyelle longue qui se trouvait au singulier.

§ 18. Seulement ces deux *dhammas* sont loin d'être considérés comme ayant une valeur identique; car tandis qu'on supprime souvent le second, et que فُعُل se contracte en فُعْل, le premier est immuable et tend à imposer, pour ainsi dire, son autorité au mot entier. C'est que la première voyelle est devenue très-absorbante pour ce qui l'entoure, parce qu'elle a pour l'appuyer une force qui a exercé une très-grande influence sur la formation des pluriels internes, et qui n'est autre que l'*accent tonique*. Ainsi l'accent qui, au singulier, était sur la deuxième syllabe, passe au pluriel sur la première. C'est là une différence que l'on peut constater également entre toutes les formes de singulier que nous avons énumérées et leur pluriel. Le centre de gravité du mot se trouve déplacé aussi bien dans فِعَال, provenant du singulier فَعْل, que dans فُعُل et فُعْل, provenant

du singulier فِعال. Ce phénomène est non-seulement visible dans presque tous les pluriels internes, mais il constitue aussi un des caractères du pluriel externe. En laissant de côté toutes les formes où ce désaccord est incontestable, je voudrais m'arrêter à deux formes dans lesquelles il est moins facile à reconnaître. Ce sont فِعَل et فُعَل, pluriels de فِعْلَة et de فُعْلَة. L'accent, au singulier, est sur la première syllabe; au pluriel, il doit donc être sur ce *fatḥa*, et en effet cette voyelle brève, placée sur la seconde radicale, ne pourrait se soutenir si elle n'était portée par l'accent. Si dans les formes dites *segolées* de l'hébreu l'accent est sur la voyelle de la première syllabe, c'est que la brève de la seconde n'est ajoutée que pour favoriser la prononciation de la consonne sans appartenir à l'essence du mot [1]. Au contraire, nous avons ici d'abord sur la première syllabe la voyelle brève du singulier qui s'est maintenue, laissant tout le poids de la forme reposer sur le *fatḥa*, dont la présence distingue ici le pluriel du singulier. Ce serait une simple hypothèse, si nous ne la trouvions confirmée par deux faits très-diffé-

[1] La règle de ces formes a été ainsi posée par M. Olshausen dans son *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, § 86 *c*. « La circonstance qu'un mot se termine par deux consonnes entraîne, non pas nécessairement, mais en général, la formation d'une nouvelle syllabe par l'interposition d'une voyelle auxiliaire entre les deux consonnes finales. Ainsi, à côté de la forme primitive קֹשְׁטְ, *Prov.* XXII, 21, on trouve קֹשֶׁט, *Ps.* LX, 6. D'autres exemples sont בֶּטֶן pour *batn*, קֹדֶשׁ pour *kodch*, etc. Cf. aussi Ewald, *Ausf. Lehrb.* § 32 *b* et 146 *a*.

rents en eux-mêmes, mais qui, sur ce point, conduisent au même résultat. D'abord, en éthiopien, aux formes فَعِل et فَعُل répond une forme *pe'al* où la voyelle de la seconde radicale a seule été conservée[1]. Or il est évident qu'une syllabe accentuée résiste mieux à de tels effacements que la syllabe abandonnée à elle-même, et jusqu'à un certain point dominée par la syllabe accentuée. D'un autre côté, les grammairiens arabes ont remarqué que فِعَل se transforme quelquefois en فِعَال, ce qui n'est possible que par l'influence de l'accent, qui, donnant à la voyelle brève presque la force d'une voyelle longue, a fait de cette transformation un simple progrès au lieu d'une innovation[2]. Qu'on compare par exemple le pluriel لِمَم, de لِمَّة « chevelure, » qui peut devenir لِمَام, comme dans Motanebbi, p. ٨, l. 7, édit. Dieterici. De même on lit dans la *Châfiyâ* d'Ibn el-Hâdjib[3] : « La règle générale pour un mot comme لِقْحَة

[1] La première voyelle a été remplacée par cette légère séparation entre les deux consonnes que les grammairiens hébreux appellent le *chewâ mouvant*, et dont notre *e* muet, employé de même en tête des mots, est l'équivalent le plus exact. Toutes les langues sémitiques, excepté l'arabe, peuvent ainsi commencer leurs mots par deux consonnes, s'étayant l'une l'autre, pour ne former avec la voyelle qui suit la seconde qu'une seule syllabe.

[2] C'est ainsi qu'en éthiopien, à la forme فَعَلَة, dont l'accent est sur le deuxième *fatḥa* bref, répondent à la fois deux formes, l'une tout à fait identique, et l'autre avec un *a* long sur la seconde radicale.

[3] Je me suis servi du ms. de Dresde 242. Le passage cité est au fol. 15 r°, l. 4 : ونحو لِقحة على لِقَح غالبا وجاء على لِقاح.

est de former le pluriel لُقَّح ; mais on trouve aussi لِقَاح.» Le contraire, d'ailleurs, se produit également, et la forme فِعَل est quelquefois abrégée de فِعَال, particulièrement dans les racines dont la deuxième consonne est faible. On dit تِيَر pour تِيَار, comme pluriel de تَارَة (fois)[1]; je crois que, dans de tels exemples, la place de l'accent ne peut être révoquée en doute. Ajoutons encore (et c'est là un fait important) que, tandis que فُعُل devient facilement فُعْل, parce qu'il a l'accent sur la première syllabe, les formes فِعَل et فُعَل «n'allégent» jamais le mot en supprimant le *fatḥa* de leur syllabe accentuée[2].

§ 19. L'étude de ces formes nous révèle encore un autre caractère des pluriels internes; c'est une tendance à supprimer au pluriel la terminaison du féminin lorsqu'elle se trouve au singulier. Au contraire, les pluriels comme فَعَلَة, فِعَلَة, فَعْلَى, فُعُولَة, فِعَالَة, sont particulièrement réservés à des formes de singulier desquelles la terminaison et la signification du féminin sont tout à fait absentes[3]. Voilà donc une nouvelle marque de l'opposition qui existe entre le singulier et le pluriel. Il n'y a à cette règle qu'une

[1] Cf. Djaûhârî, *Siḥāḥ*, à la racine تَار.

[2] Cf. cependant دِمْن pour دِمَن, par une licence poétique très-rare. Antar, *Moal.* v. 15.

[3] Cette remarque ingénieuse est de M. Dillmann. Cf. *Æthiopische Grammatik*, § 139.

seule apparence d'exception; c'est la forme فعالى, pluriel de فعلاء. Mais les grammairiens arabes ont eux-mêmes remarqué que la terminaison féminine n'y est nullement primitive et qu'elle provient d'un adoucissement euphonique de la forme فَعَالِى[1], quelquefois aussi de فعائل. Il n'y a donc là rien qui puisse infirmer la portée de cette règle, qui n'est pas appliquée d'une façon constante en éthiopien, mais qui, en arabe, explique le rapport d'un grand nombre de pluriels avec leurs singuliers.

§ 20. La couleur même des voyelles, qui cependant a bien moins d'influence que leur quantité sur la formation des pluriels, ne saurait cependant être complétement négligée, quand on énumère les antithèses qui existent entre les deux nombres. Sans recevoir une application absolue, ce principe a laissé sa trace dans فُعْلان, pluriel de فَعِيل, tandis que فِعلان est le pluriel de فُعال[2]. De même, on peut former du singulier فِعْل les pluriels فِعال, فُعول, فِعْلان et فُعْلان; mais فِعال et فُعلان sont les plus fréquents[3].

§ 21. Le pluriel interne est donc l'expression, dans

[1] Cf. Sîbaweihi, éd. citée, p. ٢٤, l. 13 et suiv.

[2] Cf. Sîb. éd. citée, p. ٢١, l. 11 et suiv. p. ٢٢, l. 7 et suiv.

[3] Cf. Sîb. p. ٥, lig. 3 et 13. Cependant, pour le singulier فُعْل, l'usage a consacré le pluriel فُعول de préférence à فِعال. Cf. *ibid.* *l. ult.* Cela prouve seulement combien, en arabe surtout, on attache peu d'importance à une voyelle plutôt qu'à une autre; la différence qui s'appuie sur cette particularité est de toutes la plus irrégulière.

la langue, de l'idée abstraite contenue dans le pluriel, et il s'est approprié dans ce but un grand nombre des formes verbales usitées pour l'infinitif. Par rapport à son singulier, il rend à l'origine l'opposition qui l'en sépare et l'accroissement de la signification qui l'en distingue, en transformant le mot et en lui donnant une forme plus pleine; cependant l'extrême variété des singuliers fait que beaucoup de pluriels, au lieu de rendre sensibles à la fois le désaccord qui existe entre les deux nombres, et la gradation qui conduit de l'un à l'autre, ne rendent que le premier terme et expriment l'idée de pluralité par des formes fondées sur une antipathie d'accent, de quantité, de genre et même quelquefois de vocalisation par rapport à leurs singuliers. C'est un système infiniment plus compliqué que celui des terminaisons, auquel il s'est substitué dans bien des cas; mais il n'est pas moins logique et il rend des nuances de la pensée que laissent tout à fait de côté les procédés moins raffinés et plus uniformes du pluriel externe.

II.

§ 22. L'étude des caractères qui distinguent les variétés si diverses des pluriels internes conduit naturellement à une classification scientifique de ces formes; mais avant de les disposer par groupes d'après leur origine et leur forme, il importe de prouver qu'elles n'appartiennent pas au développement primitif des langues sémitiques et de montrer comment nous pouvons encore saisir quelques-

unes des transitions par lesquelles la langue a passé comme pour s'essayer avant de s'approprier cette nouvelle richesse. Il a déjà été dit que l'emploi des terminaisons, pour exprimer le pluriel, semble porter la marque d'une haute antiquité. Examinons d'abord le pluriel masculin : virtuellement contenu dans le singulier, il ne s'en distingue tout d'abord que par la voyelle longue, le seul signe d'ailleurs qu'il conserve à l'état construit, et aussi lorsqu'il reçoit l'appoint des suffixes pronominaux. La nasale qui suit, et qui au singulier se confond dans l'écriture et la prononciation avec la voyelle brève, se détache au pluriel de cette voyelle devenue longue, et est représentée par une lettre[1]. C'est une différence d'orthographe et pas autre chose. Si l'hébreu, le syriaque et souvent aussi l'éthiopien ont au singulier perdu leur voyelle finale, si la longue seule du pluriel a pu se maintenir régulièrement avec la nasale qui la suit[2], l'arabe, ici comme ail-

[1] Cf. l'article de M. Derenbourg dans le *Journ. asiat.* 1844, t. II, p. 211.

[2] On trouve cependant quelques exemples en hébreu, où le *mim* du pluriel a disparu comme la nounnation ou la mimmation primitive du singulier. Tels sont : עַמִּי «les peuples,» *2 Sam.* XXII, 44; *Ps.* CXLIV, 2; *Lamentations*, III, 14; רִימּוֹנִי «des grenades,» *Cant.* VIII, 2, qui ne sont point des erreurs de copiste, mais qui manifestent bien la tendance particulière à l'hébreu de laisser tomber la voyelle finale des mots. C'est le même phénomène qui caractérise la conjugaison hébraïque par rapport à la conjugaison arabe (كَتَبَ à côté de כָּתַב), sans parler de la déclinaison qui s'est presque complétement perdue en hébreu.

leurs, est resté le plus près du type primitif. Par cette prolongation de la voyelle, il a dû se former, au pluriel comme au singulier, une déclinaison où les trois voyelles longues exprimaient les trois cas. L'arabe a conservé intacts le nominatif et le génitif, donnant à celui-ci par extension, à côté du sens du régime indirect, le sens aussi du régime direct; quant à l'accusatif, il a servi pour rendre le duel, tandis qu'il demeurait seul en éthiopien pour exprimer le pluriel des noms masculins. Quant aux autres langues, elles ont adopté de préférence le génitif, qui a fini chez elles par rester seul maître du terrain. Si nous passons au féminin pluriel, il est partout, excepté en araméen, formé également par un simple allongement de la voyelle du singulier; le *tā* qui suit a conservé la nasalité en arabe et l'a laissée tomber dans les autres langues. L'arabe a, comme pour le masculin, perdu l'accusatif de cette forme, pour n'en garder que le nominatif et le génitif. La consonne qui exprime le féminin, à côté de la voyelle longue qui exprime le pluriel, n'est pas, comme le *mîm* ou le *noûn* du pluriel masculin, l'expression détachée d'un son déjà inhérent à la voyelle finale, et reste pour ce motif à l'état construit et devant les suffixes, aussi bien que lorsque le mot est employé absolument. Il n'y a donc là en somme aucune formation nouvelle, mais un renforcement naturel du singulier; la voyelle brève est devenue longue, et a cessé, dans les mots masculins, d'être combinée avec la nasalité, qui s'en est détachée, et

qui s'est élevée jusqu'à devenir une consonne. Seulement cette consonne improvisée n'a jamais eu la force, dans aucune langue sémitique, de se maintenir après la voyelle, dès qu'un élément ou un mot étranger venait s'y joindre.

§ 23. Cette simplicité de pluriels, qui ne se distinguent de leur singulier que par l'allongement de la voyelle, paraît appartenir à l'histoire la plus ancienne des langues sémitiques [1]. Les conclusions qu'on peut tirer de cet indice sont de plus confirmées par la présence de ce même phénomène dans toutes les langues sœurs. Si la différence entre les deux nombres paraît surtout très-légère en arabe, c'est que l'arabe a seul conservé au singulier ces cas, que des philologues arriérés ont voulu faire passer pour une invention des grammairiens indigènes. Quant à l'emploi du *noûn* ou du *mîm*, selon les dialectes, il n'y a là qu'une question d'euphonie réglée par la prédilection marquée des divers idiomes pour l'une ou l'autre de ces nasales. Le fait important est de retrouver dans toutes les branches des langues sémitiques l'emploi d'une même forme, qui a dû être usitée avant leur séparation. Nous avons vu qu'il en est tout autrement du pluriel interne, qui, limité à l'arabe et à l'éthiopien, n'a dû commencer à se faire jour que lorsque la langue dont ils découlent tous deux s'était isolée des autres avant de s'établir aux deux côtés du détroit.

[1] C'est par le même procédé qu'est formé en sanscrit le nominatif pluriel du nom en *as*.

§ 24. Un autre argument en faveur de l'origine relativement moderne des pluriels internes peut être tiré des remarques mêmes qui ont été faites relativement à leur forme. Il a été montré que de nombreux paradigmes particuliers au nom abstrait et à l'infinitif avaient reçu la signification du pluriel. Peut-on croire que la langue, dans sa période créatrice, alors qu'elle répand sa séve dans une exubérance de formes que l'avenir devra réduire au nécessaire., eût ainsi appliqué les mêmes formes pour exprimer des rapprochements qu'on devait alors bien moins sentir que les différences? Plus tard seulement se manifeste dans les langues une tendance à détourner les formes existantes de leur acception première, plutôt que d'en inventer de nouvelles, et il semble alors qu'elles puissent se mouvoir librement dans un cercle tracé autour d'elles, mais sans pouvoir en sortir. C'est à une telle époque seulement qu'on peut rapporter la formation de pluriels qui, sans emprunter toutes leurs formes au fonds commun de la langue, y ont largement puisé, et se sont approprié tout ce qui était à leur portée.

§ 25. A côté de ces motifs, il en est un autre qui atteste la date récente des pluriels internes par rapport aux pluriels externes. Ce sont les transitions qui nous ont été conservées dans quelques formes limitrophes, pour lesquelles on ne sait si l'on doit les placer dans l'un ou dans l'autre camp. Nous possédons encore trois espèces de pluriels très-différentes, qui ont ce caractère commun.

1° Beaucoup de substantifs appartenant à des racines trilitères, dont la dernière consonne est un *wâw* ou un *yâ*, la laissent tomber au singulier devant la terminaison féminine. Ainsi سَنَةٌ « année, » فِئَةٌ « bande, » ثُبَةٌ « armée, » قُلَةٌ « bois avec lequel jouent les enfants, » etc. Ces mots peuvent former leurs pluriels régulièrement en prolongeant le *fatha* de leur seconde radicale (ثُبَاتٌ), ou encore ramener, comme nous l'avons vu (§ 1 4), la racine à sa plénitude, et ensuite être traités comme des mots ordinaires (سَنَوَاتٌ). Mais ils peuvent aussi prendre la terminaison du pluriel masculin, et alors l'intérieur du mot subit un changement et la première consonne reçoit comme voyelle un *kesra*. De là les pluriels سِنُونَ, قِلُونَ, ثِبُونَ, مِئُونَ[1], etc. Nous avons déjà ici un premier pas fait vers la combinaison des deux procédés; mais la langue est allée plus loin. Ajoutons aux exemples cités les noms de nombre أَرْبَعَةٌ « quatre » et سِتَّةٌ « six ; » leur pluriel se forme également en ـُونَ, comme si au singulier ils n'étaient pas pourvus de la terminaison féminine, et l'on dit أَرْبَعُونَ « quarante » et سِتُّونَ « soixante. » Malgré cette anomalie, ce sont de véritables pluriels externes. Mais, tout en continuant à employer سِنُونَ, أَرْبَعُونَ, سِتُّونَ, on en est venu à considérer le *noûn* comme

[1] Sîb. éd. citée, p. ١٨, l. 2 suiv.

faisant partie intégrante de la forme et à reculer la marque de la déclinaison jusqu'à cette dernière lettre, comme s'il s'agissait de pluriels internes. C'est ainsi qu'il faut expliquer des formes comme سِنِينٌ[1], أَرْبَعِينٌ[2], سِتِّينٌ[3]. A propos de ce dernier, Tebrîzî ajoute même dans son commentaire : « Le pluriel régulier, en recevant la déclinaison, a été traité comme les pluriels brisés. Un tel fait n'est pas rare; c'est ainsi qu'un autre écrivain a dit au génitif الأَرْبَعِينِ ; de même qu'un autre encore a laissé subsister le *noûn*, malgré l'état d'annexion dans سِنِينِى « mes années[4]. » Nous avons donc ici des pluriels externes

[1] *Moufaṣṣal*, ed. Broch, p. ٧٩, l. 6.

[2] *Moufaṣṣal*, p. ٧٩. l. 9.

[3] *Hamaza*, p. ٩٧٣, l. 15.

[4] Voir Tebrîzî ad *Ham.* l. cit. Dans le dernier exemple l'irrégularité consiste dans le maintien du *noûn* devant le suffixe. Cf. aussi *Ham.* p. ٢٨٩, l. 3 suiv. Ibn Ya'îch, dans son commentaire sur le *Moufaṣṣal*, ms. cité, p. 312, affirme que certaines tribus arabes déclinent ainsi tous les mots où la terminaison du pluriel masculin remplace une contraction faite au singulier. Voici le passage : اعلم أنّ من العرب من يجعل إعراب ما يُجْمَعُ بالواو والنون فى النون وذلك انّما فى ما جُمْعُهُ بالواو والنون عِوَضَ من نقص لحِقَهُ نحو قولك سنون وقلون وبنون ...... فيقول هذه سِنينٌ ورايت سنينًا ومررت بسنينٍ وانّما جاز اعرابُ النون فى هذا الضرب من الجمع لانّ النونَ فيه قامت مقام الحرف الذاهب. Le motif de cette licence serait, d'après lui, que le *noûn* est à la place de la lettre supprimée. On peut encore comparer Djaûhari dans le *Siḥâḥ*, s. v. سنه, et l'*Alfiya* (éd. Dieterici), p. ١٨, l. 9.

assimilés par la déclinaison aux pluriels internes, et se rapprochant d'eux sans pourtant laisser tomber leur terminaison.

§ 26. 2° Nous retrouvons le même phénomène dans deux autres formes, que les grammairiens arabes ont également réunies aux pluriels internes, et qui cependant, par la communauté d'origine et l'analogie de la désinence, semblent avoir appartenu primitivement à la classe des pluriels externes. Ce sont فِعْلَانٌ et فُعْلَانٌ. En affirmant que l'arabe a conservé le nominatif et le génitif de son pluriel externe, nous avons montré que l'accusatif de cette forme était devenu la marque du duel (cf. § 22). On peut cependant se demander si l'accusatif du pluriel est complétement tombé en désuétude, ou bien si l'arabe peut encore faire précéder le *noûn* de son pluriel d'un *fatḥa*, aussi bien que d'un *dhamma* ou d'un *kesra*. Si nous examinons la terminaison *ān* dans les langues sémitiques (*ōn* en hébreu et en syriaque), nous reconnaîtrons qu'elle est appliquée en général pour exprimer un accroissement de la signification et la notion même de la pluralité, partout excepté en hébreu. Mais là encore elle sert pour former ou des élatifs, ou des abstraits, c'est-à-dire qu'elle côtoie l'idée du pluriel sans l'atteindre [1]. Dans les autres langues de la même famille, elle acquiert la valeur d'un pluriel [2]. Seule-

[1] Cf. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch*, § 163.

[2] En syriaque, cette terminaison est devenue particulière au plu-

ment, en arabe, tandis que l'usage a consacré le nominatif ـُونَ et le génitif ـِينَ, il a dédoublé l'accusatif qui, avec la terminaison ـَانِ, est devenu le duel, et, avec la terminaison ـَانٌ, a donné naissance à une nouvelle catégorie de pluriels. En d'autres termes, cet accusatif est devenu indépendant des autres cas, et a lui-même reçu la faculté de se décliner comme un mot nouveau. Cet allongement, qui est venu ainsi modifier la fin de la racine en se confondant avec elle, a entraîné une réaction qui s'est produite au commencement du mot et a fait contracter en une syllabe tout ce qui précède la terminaison. De plus, le *fatḥa* long qui domine la fin a reçu comme contre-poids un *kesra* ou un *dhamma* placés sur la première radicale, et l'on est ainsi arrivé aux pluriels فِعْلَانٌ et فُعْلَانٌ [1]. L'explication que nous

riel absolu du féminin par un de ces caprices de la langue qu'il est plus facile de signaler que d'expliquer; c'est ainsi seulement que peut se comprendre l'isolement du syriaque par rapport aux autres langues sœurs, qui toutes forment leur pluriel féminin en *ât;* de plus, à côté de l'abstrait en *oû*, pour *oût*, le syriaque connaît des abstraits en *ôn*, *ôno* (comme ܫܘܠܛܢܐ « autorité »). En éthiopien, tous les pluriels externes masculins sont en *ân*, l'abstrait prend la terminaison *ân* ou avec une interversion *nâ*. (Dillmann, *Grammatik*, etc. § 122.) En arabe, cette terminaison est applicable à l'infinitif, à certains élatifs (comme سَكْرَانٌ « ivre », فَرْحَانٌ « joyeux ») et aux formes de pluriel dont nous exposons ici la nature.

[1] Quelques grammairiens, à côté de ces deux formes, en citent une autre, فَعْلَانٌ, à propos de laquelle Beidhâwi dit (*Commentaire sur le Coran*, éd. Fleischer, I, p. ٣٠٢) : « *Fa'lânoun* n'appartient pas

avons donnée de ces formes justifie suffisamment la place que nous leur assignons parmi les transitions entre le pluriel externe et le pluriel interne.

§ 27. 3° En étudiant les caractères de ce dernier, nous avons vu qu'il se distingue le plus souvent de son singulier par une plus grande plénitude de la forme et par le déplacement de l'accent. Nous retrouvons, à côté de la terminaison régulière, ces deux règles appliquées dans le pluriel des substantifs féminins, dont le singulier en فَعْلَةٌ, فِعْلَةٌ et فُعْلَةٌ, n'a pas de voyelle sur la seconde radicale. Au pluriel, ces mots répètent sur cette lettre la voyelle de la première radicale, qu'ils peuvent aussi remplacer la seconde fois par un *fatḥa*. De là les pluriels فَعَلَاتٌ, فِعِلَاتٌ, فُعُلَاتٌ, فِعَلَاتٌ, فُعَلَاتٌ [1]. L'accent,

aux formes du pluriel : ليس فَعْلان من ابنية الجمع. Cf. cependant le *Ḳâmoûs* qui, au mot أَمَةٌ «servante,» cite le pluriel أَمْوانٌ.

[1] Cette règle ne s'applique ni aux adjectifs des mêmes formes, ni aux substantifs dont la deuxième radicale est une lettre faible, cf. particulièrement le commentaire de Zoûzeni à la *Moal. d'Imroûou'l ḳeis*, éd. Arnold, p. ٢٩, l. 3; *Moufaṣṣal*, p. vv, l. 6 et 9; Sîb. éd. citée, p. ٩, l. 18 et suivantes; le *fatḥa*, ajouté sur la deuxième radicale, ne peut être supprimé que par licence poétique. On lit dans la *Châfiya* d'Ibn Ḥâdjib, ms. cité : «Lorsque la règle de تَمْرَةٌ est régulièrement appliquée, on dit تَمَرَات avec un *fatḥa*, l'emploi du *soukoûn* (ou *djezm*) est une licence poétique : اذا صُحِّحَ بابُ تَمْرَةٍ قيل تَمَرَات بالفتح والاسكانُ ضَرُورَةٌ.» Disons encore ici que les grammairiens arabes appellent ces pluriels مُحَرَّكَاتٌ «ceux qui sont pourvus de

dans ces formes, repose sur la voyelle ajoutée, non-seulement pour les motifs que nous avons énumérés à propos de فَعْل et فُعْل (§ 18), mais d'après la règle générale de l'accent arabe[1]. L'importance que cette syllabe accentuée prend immédiatement dans le mot, en reléguant au second plan la première syllabe, qui, au singulier, portait tout le poids du son, est certainement le signe distinctif de ces formes, qui, par leur terminaison, ressemblent à des pluriels externes. La persistance du *fatḥa* à se maintenir sur la deuxième radicale au pluriel, à l'exclusion des autres voyelles, autorise peut-être à comparer ici le pluriel des formes ségolées en hébreu, comme מְלָכִים « les rois, » גְּרָנוֹת « les granges, » où aussi la voyelle du singulier s'est déplacée, et où une prédilection marquée pour le son *a* se fait également sentir. Si en araméen on dit מַלְכִין, ܡܰܠܟܺܝܢ, c'est que, dans cette famille de dialectes, il y a une tendance à espacer toujours les voyelles de deux en deux consonnes, et à n'avoir que des syllabes fermées. C'est à ce genre de pluriel qu'il faut aussi rapporter en arabe أَرَضَاتٌ de أَرْضٌ « terre, » et أَهَلَاتٌ

voyelles, » par allusion à la voyelle ajoutée. En éthiopien aussi, de ሕልቅት, on forme le pluriel ሕላቃት, qui peut ensuite s'allonger encore et devenir ሕላቃት. D'ailleurs l'éthiopien et l'hébreu usent souvent de l'*a* long là où en arabe on se contente du *fatḥa* bref. Cf. حَلَبٌ « lait » avec חָלָב, éthiopien ሐሊብ, et d'autres; פְּעַל, فَعَلَةٌ, etc.

[1] Ewald, *Grammatica critica linguæ arabicæ*, § 142.

de أَهْل « gens[1], » mots auxquels on peut comparer, en éthiopien, un pluriel comme ልበዎት ፡ de ልብ ፡ « cœur. » Les grammairiens arabes semblent d'ailleurs s'être fait une idée vague du rapport qui existe entre ces pluriels et les pluriels internes, puisqu'ils parlent généralement des uns et des autres dans les mêmes chapitres de leurs traités.

§ 28. Si nous passons à l'étude des véritables pluriels internes, nous rencontrons plusieurs tentatives de classification faites par les grammairiens indigènes. Ceux-ci, frappés par le nombre de ces formes si diverses, ont essayé de les grouper, en se plaçant à divers points de vue. C'est ainsi que le morceau d'Ibn Yaʿîch, cité plus haut[2], distingue trois classes de pluriels, selon qu'ils proviennent d'un *accroissement* (زيادة), d'une contraction (نقص) ou d'un changement de voyelles (تغيير الحركات). Cette division tout extérieure trouve son meilleur correctif dans les développements qui lui ont été donnés dans d'autres ouvrages, par exemple dans le commentaire de Halāwi sur l'Adjroûmiya[3]. Après avoir indiqué ces trois espèces, il ajoute : « Un exemple de l'accroissement joint au changement des voyelles est رَجُلٌ, pluriel رِجَالٌ ; car le *rā*, dans *radjouloun*, avait un *fatḥa*, et a reçu un *kesra* dans *ridjāloun*, etc.

[1] *Moufaṣṣal*, p. ٧٧, l. 16.

[2] Cf. page 445, note 1.

[3] Ms. 75 de la Rifâʿiya de Leipzig, fol. 11 v°. Le désir de ne pas trop étendre les limites de cette dissertation m'a seul empêché de transcrire ici le passage.

Un exemple de la contraction avec le changement des voyelles est كِتَابٌ, pluriel كُتُبٌ; car le *kâf* avait un *kesra*, le *tā* un *fatḥa*, etc. Un exemple du changement des voyelles seul est أَسَدٌ, pluriel أُسْدٌ; car le *hamza* avait un *fatḥa* au singulier, etc. et un exemple d'un mot où sont réunis ces trois caractères est شَهِيدٌ, pluriel شُهَدَاءُ; car le *chīn* avait un *fatḥa*, etc. » Un tel classement, qui s'appuie ainsi sur des faits qui peuvent tous se retrouver dans une même forme, loin de diminuer la confusion, ne peut que l'augmenter. Ceux qui ont imaginé cette division, ou bien qui l'ont adoptée, l'ont condamnée par la façon même dont ils l'ont appliquée. Fondée sur l'extérieur seul des mots, elle est de plus absolument inapplicable, parce que, dans la plupart des formes, le changement des voyelles est uniquement l'auxiliaire de l'accroissement ou de la contraction, alors même que ces trois ordres de phénomènes ne se concentrent pas sur un seul mot.

§ 29. C'est au contraire une différence de signification qui a fait partager par les grammairiens arabes tous les pluriels internes en deux classes : les pluriels de paucité (جمع القلّة), et les pluriels d'abondance (جمع الكثرة[1]). Une connaissance approfondie de la langue et un sentiment très-délicat de ses nuances ont présidé à cette division, qui n'est pas restée, comme la précédente, enfermée dans les

[1] Cf. *Moufaṣṣal*, p. ٧٩, l. 1 suiv.

livres de grammaire, mais qui s'est répandue dans les commentaires du Coran et des vieilles poésies. Le pluriel de paucité s'applique à un petit nombre d'objets semblables, dont la quantité ne peut dépasser dix; le pluriel d'abondance, qui se rapproche plus de l'abstrait ou du nom général, peut se rapporter à un nombre d'objets allant jusqu'à l'infini. En constatant la justesse de cette définition, nous ne serons pas étonnés de voir appliquer au pluriel de paucité d'abord les formes du pluriel externe en ـُونَ et en ـَاتٌ, puis celles qui s'éloignent le plus des formes de l'abstrait et de l'infinitif أَفْعَالٌ, أَفْعُلٌ, أَفْعِلَةٌ, فِعْلَةٌ[1]; car le pluriel de paucité est le véritable pluriel, et c'est là une idée si profondément entrée dans la conscience des langues sémitiques, qu'elles ne construisent même les noms de nombre avec le pluriel que jusqu'à dix; dès qu'on arrive plus loin, la langue revient au singulier pour indiquer la masse substituée à la pluralité. Toutes les formes en dehors de celles que nous venons de citer appartiennent au « pluriel d'abondance. » La barrière qui sépare ces deux catégories n'est point infranchissable, et très-souvent les écrivains arabes en tiennent peu de compte. C'est ce que, d'ailleurs, les

[1] *Moufaṣṣal*, p. ٧٩, l. 2. Cf. aussi Sîb. *passim* et p. ٩, l. 18. Le grammairien Elfarra a joint à ces formes trois autres qu'il a aussi comptées parmi les pluriels de paucité. Ce sont : فُعَلٌ, فِعَلٌ, فِعَلَةٌ. Cf. Lumsden, *Grammar of the arabic language*, p. 530. Remarquons que ce sont également des formes étrangères à l'infinitif et à l'abstrait.

grammairiens ont eux-mêmes souvent constaté [1]. Cependant, lorsqu'un même mot peut former plusieurs pluriels, on distingue généralement dans la pratique, aussi bien que dans la théorie, ceux qui appartiennent à l'une et à l'autre classe. Cette division a surtout le tort, au point de vue purement linguistique, de négliger une foule de phénomènes qui doivent entrer en ligne de compte dans une classification scientifique des pluriels internes.

§ 30. Nous ne citerons que pour mémoire la division des pluriels arabes en pluriels apparents (ظاهِرٌ) et virtuels (مُقَدَّرٌ), qu'on trouve exprimée dans le commentaire d'Ibn 'Akīl sur l'*Alfiya* [2]. Les exemples sont d'un côté رَجُلٌ, pluriel رِجالٌ, et de l'autre فُلْكٌ, qui, comme nous l'avons vu, est employé pour le singulier et le pluriel. Cette distinction, une fois admise, ne préjugerait encore rien sur les diverses espèces de pluriel qu'on trouve en arabe, et qui sont tous plus ou moins « apparents. »

§ 31. Cherchons donc un autre système de classi-

[1] *Mouf.* ٩٤, 8; Sib. éd. citée, p. ٢, l. 15; p. ٤, l. 3, 15; ٩, 9, etc. Les singuliers rares ne forment en général que le pluriel de paucité. Cf. Sib. ٣, l. 17 et suiv. ٩, l. 11. Dans le fait, le pluriel de paucité est souvent employé pour le pluriel d'abondance, tandis que le contraire est plus rare. Cf. cependant Sîb. p. ٥, l. 8; p. ٩, l. 1; p. ٨, l. 1. Selon Ibn Ya'ich (*loc. cit.*), ce serait pourtant plus régulier, « parce que, dit-il, le petit nombre fait partie intégrante du grand nombre : » واقيس ان يُسْتَغْنَى بجمع الكثرة من القلّة لان القليل داخل فى الكثرة.

[2] P. ٢٤٩, éd. de Boulak.

fication, et donnons-lui pour point de départ les pluriels formés de noms quadrilitères, dont les rapports ont déjà été saisis par les grammairiens arabes [1].

1° On peut dire, en général, que tous les quadrilitères forment leurs pluriels en فَعَالِل, et l'on retrouve, en effet, dans tous la gamme uniforme a, $\bar{a}$, i, qui leur est particulière, et qu'on ne rencontre nulle part ailleurs dans la langue [2]. De plus, ils sont privés de la nounnation et par conséquent aussi de la déclinaison parfaite [3], comme pour compenser la longueur inusitée du mot. Les poëtes ont seuls le droit

[1] C'est ainsi que Sîb. (éd. citée, p. ٢٩, l. 15 et 19) les appelle مفاعل et مفاعيل; Ibn 'Akîl, dans son *Comm. sur l'Alfiya*, ٣٣٧ (éd. Diet.), les nomme فعالل وشبهه; l'auteur du commentaire intitulé *Dou'oun* sur le *Miṣbâḥ*, dans l'*Anthol. Gramm. ar.* de M. de Sacy, p. 283 : أفاعل وشبهه. Moṭarrezi, dans l'*Anthol.* p. ٤٩, l. 3, les appelle الجمع الأقصى, ce que M. de Sacy traduit : «pluriels qui occupent les dernières places,» par rapport au rang que leur assignent les grammairiens arabes dans leur exposition. Cf. aussi *Moufaṣṣal*, p. ٧٨, l. 8.

[2] Cf. *Mouf.* p. ١٥, 2, où on les appelle «des pluriels, dont la forme ne se retrouve dans aucun singulier» جمع ليس على زنته واحدٌ. De même, dans Moṭarrezi, *l. cit.* Pour ce qui regarde سراويل «les os intérieurs du fémur,» que quelques grammairiens considèrent comme un singulier, voir le commentaire de Waḥadi sur Motanebbi, p. ٧٩٣, l. 4 (éd. Dieterici).

[3] Le *Commentaire* ضوء sur le *Miṣbâḥ* dit que la nounnation manque à cette forme لتكرار الجميعة فيه «pour y renforcer le pluriel.» L'auteur veut évidemment faire allusion à l'emploi de la nounnation dans presque toutes les formes de singulier; de telle sorte que sa disparition indique déjà l'absence du singulier, c'est-à-dire le pluriel.

d'ajouter à la désinence de ces pluriels l'appoint de la nounnation, qui leur fournit une longue au lieu d'une brève. On trouve ainsi مَعادِنٌ « les mines, » dans Ham. p. ٧٥٣, v. ١, et دنانيرًا, dans un vers cité par Moubarrad, *Kāmil*, p. ٢٨, l. 16, éd. Wright, et dans l'*Ichtiḳāḳ* d'Ibn Doreid, p. ٣٩, l. 7. L'*élif* de prolongation, qui coupe le mot en deux parties à peu près égales, est appelé الف التكسير « *élif* du pluriel brisé[1], » ou الف الجمع « *élif* du pluriel[2]. » Remarquons de plus que le *kesra* de cette forme فَعالِل est prolongé toutes les fois que dans le singulier la lettre correspondante est suivie d'une voyelle longue. A côté de cette forme فَعالِيل, on trouve souvent comme équivalent فَعالِلَة, où la terminaison féminine remplace la voyelle longue qui précédait la dernière syllabe[3]. Ces deux formes peuvent se rencontrer parallèlement dans les mêmes mots, à moins que l'usage n'ait consacré, dans certains cas spéciaux, l'une au détriment de l'autre[4]. Nous avons vu (§ 16), d'ailleurs, le même fait dans les pluriels équivalents أَفْعال et أَفْعِلَة ; dans le verbe, l'infinitif de la seconde forme est تَفْعِيل (ou

[1] *Commentaire* de Halâwi sur l'*Adjroûmiya*, ms. cité, fol. 8 v°.

[2] *Moufaṣṣal*, p. ١٧٣, l. 2 ; Hariri, *Comm.* p. ٥١٩.

[3] Alors, avec la terminaison du féminin, le pluriel recouvre la déclinaison parfaite : l'une est généralement le corollaire de l'autre, excepté dans les noms propres.

[4] Ainsi, dans les substantifs d'origine étrangère, on emploie généralement فَعالِلَة. Cf. Sîb. édit. citée, p. ٣١, l. 2 et suiv.

تَفْعَالٌ), et تَفْعِلَةٌ ; de même aussi, à propos de l'infinitif وَسْواس « suggestion de Satan, » Beidāwi dit dans son commentaire : « وَسْوَاسٌ est égal à وَسْوَسَةٌ, comme زَلْزالٌ est l'équivalent de زَلْزَلَةٌ. » La forme فَعالِلُ elle-même, sans la terminaison féminine, est employée en vers pour فَعالِيلُ ; par exemple, *Chrest.* de M. de Sacy, III, p. ٢١, où جَمالِقُ est employé au lieu de جَمالِيقُ, pluriel de جُمْلاقٌ « l'intérieur des sourcils, » par suite d'une nécessité prosodique.

Voici un tableau des formes qui rentrent dans cette première catégorie de pluriels internes :

1.	فَعالِلُ	12.	فَعالِيلُ	23.	فَعَالِلَةٌ
2.	مَفاعِلُ	13.	مَفاعِيلُ	24.	مَفَاعِلَةٌ
3.	أَفاعِلُ	14.	أَفاعِيلُ	25.	أَفَاعِلَةٌ
4.	تَفاعِلُ	15.	تَفاعِيلُ	26.	تَفَاعِلَةٌ
5.	يَفاعِلُ	16.	يَفاعِيلُ	27.	يَفَاعِلَةٌ
6.	فَواعِلُ	17.	فَوَاعِيلُ	28.	فَوَاعِلَةٌ
7.	فَيَاعِلُ	18.	فَياعِيلُ	29.	فَيَاعِلَةٌ
8.	فَعاوِلُ	19.	فَعاوِلُ	30.	فَعَاوِلَةٌ
9.	فَعاعِلُ	20.	فَعاعِيلُ	31.	فَعاعِلَةٌ
10.	فَعالٍ	21.	فَعَالِيُّ	32.	فَعَالَى
11.	فَعائِلُ	22.	فَعَالِينُ	33.	فُعَالَى

§ 32. 2° Parmi les formes issues de trilitères qui nous restent à examiner, nous pouvons distinguer tout d'abord celles où la voyelle de la seconde consonne a été prolongée au pluriel. Là encore il n'est peut-être pas hors de propos d'établir une division entre les formes qui sont précédées d'un *élif hamza* et celles qui se sont produites par un changement intérieur ne dépassant pas les limites de la racine. Nous avons déjà montré dans un paragraphe précédent (16) les motifs qui nous font considérer أَفْعَال, أَفْعُل et أَفْعِلَة comme des formes de valeur à peu près identique. A côté de أَفْعُل, l'arabe a conservé des traces d'une forme où le *dhamma* était long, et il reste dans quelques mots des traces du pluriel أُفْعُول. En éthiopien, la même forme subsiste également, mais avec la voyelle *a* sur la première syllabe dans des exemples assez nombreux. Le *dhamma* de la première syllabe, en arabe, n'est qu'une répétition anticipée de celui qui est sur la seconde, et l'arabe applique en général à tous les mots analogues sa tendance à faire précéder un *dhamma* ou un *kesra* long, qui se trouvent au milieu du mot, d'un autre *dhamma* ou d'un autre *kesra* bref dans la première syllabe, quand celle-ci est une syllabe fermée[1]. Quant à la forme أَفْعِلَاء, que nous citons également ici,

[1] Des formes أَفْعِيل et أَفْعُول sont impossibles en arabe. Au contraire, l'arabe aime mieux opposer les autres voyelles au *fatḥa*, qu'à l'accoupler avec d'autres *fatḥas*.

son identité avec la forme أَفْعِلَة n'a pas besoin d'être démontrée, puisque ces deux formes ne diffèrent que par l'emploi de deux désinences féminines. Nous avons donc ici :

34. أَفْعَال 35. أَفْعِلَة 37. أَفْعِلَاء
36. أَفْعُل 38. أَفْعُول

§ 33. 3° A côté de ces formes, nous sommes naturellement conduits à placer celles dont la prolongation est seulement intérieure. Les grammairiens arabes ont eux-mêmes reconnu la parenté de فُعُول[1] et de فِعَال[2], auxquels il faut joindre فَعِيل, qui, pour être plus rare, n'en appartient pas moins aux formes du pluriel interne. C'est ce qui a été mis en doute par plusieurs grammairiens indigènes, qui se sont demandé si ce n'était pas un singulier employé dans le sens du pluriel[3]. La comparaison avec أَفْعَال, أَفْعُل et أَفْعِلَة, auxquels répondent فِعَال, فُعُول et فَعِيل, nous fait incliner vers l'opinion de ceux qui considèrent cette

[1] Sans parler de فِعُول, qui n'est qu'un changement dialectique pour فُعُول, et que certains lecteurs du *Coran* lui substituent toujours dans les mots dont la deuxième radicale est un ى, comme dans بِيُوت, etc.

[2] Cf. Sîb. édit. citée, p. ٣, l. ١٠; p. ٧, l. ٢.

[3] Ibn Ya'ich, ms. cité, p. 315, l. 14, prétend que c'est là l'opinion de Sîbaweihi sur كَلِيب et les mots analogues; nous trouvons tout le contraire dans l'édition déjà citée de Sîb. p. ١, l. 5 et 6.

dernière forme comme un véritable pluriel. Toutes les trois, d'ailleurs, ont conservé leurs voyelles longues, parce qu'elles ne sont pas renforcées par l'*élif*, qui, placé en tête du mot, contribue à son extension. A cette classe de pluriels se rattachent aussi des formes comme فُعّال, souvent abrégé en فُعَّل[1], plus rarement en فُعَال[2]. De plus, non-seulement on peut ajouter à فِعال et فُعّال la terminaison du féminin[3], mais, dans d'autres cas aussi, la mettre à la place de la longue qui précède la dernière syllabe. Ces dernières formes deviennent, par une opposition déjà signalée, l'apanage de mots qui, au singulier, ne peuvent s'appliquer qu'à des êtres animés et raisonnables. C'est ce qu'Ibn 'Akîl, dans son commentaire sur l'*Alfiya*[4], a particulièrement fait remarquer pour les formes فُعَلاءُ et فَعَلَة[5]. Quant aux formes فِعَلة

[1] Ces deux formes sont toujours juxtaposées dans les mêmes mots. Aussi la grammaire indigène a-t-elle déjà reconnu le lien qui les unit.

[2] Cependant Beidhâwi prétend que فُعَال n'est pas une forme de pluriel. Cf. *Comm.* I, p. ٣٢, l. ١١.

[3] Sîb. édit. citée, p. ١, l. ١5.

[4] *Alf.* édit. Diet.

[5] Il faut ajouter فُعَلَة, qui ne se rencontre que dans quelques mots dont la troisième consonne est faible. Nous avons déjà dit qu'en éthiopien on allonge souvent l'*a* de فَعَلَة; mais autrement les deux formes sont identiques et proviennent des mêmes singuliers. Les grammairiens arabes citent d'ailleurs aussi صُحَابَة comme pluriel de صاحب «ami.»

et plus brièvement فِعْلَةٌ, leur place est également ici, à côté de فِعَالٌ[1]. Il ne manque pas de grammairiens indigènes qui refusent de les compter parmi les « pluriels brisés, » en se fondant sur ce qu'on peut en tirer directement des diminutifs, sans les ramener d'abord à leur singulier[2]. Cette preuve n'est pas concluante, parce que le pluriel interne sert, dans bien des cas, de base pour la formation des diminutifs[3]. On a, d'autre part, supposé que فِعَلَةٌ était abrégé pour فِعَالَةٌ, et que la forme primitive avait dû avoir une longue sur la seconde radicale[4]. Je ne vois aucun motif qui justifie cette hypothèse, et d'ailleurs فِعَلَةٌ, comparé à فِعَالٌ, et répondant aux mêmes singuliers, en est l'équivalent naturel.

Voici la liste des formes appartenant à cette troisième classe :

[1] Cf. Sîb. édit. citée, p. 13, où il est dit que فَعْلٌ peut aussi bien former le pluriel فِعَلَةٌ, que فعال et فُعول. Cf. aussi, p. ٣, l. 11, où il faut lire رجال, au lieu de ارجال.

[2] Ibn Ya'îch, ms. cité, p. 315.

[3] Cf. la règle posée à ce sujet et les exemples nombreux cités, *Moufaṣṣal*, p. ٨٧, l. 14 et suiv. en y joignant أُفَيْس, diminutif de أَفْؤُس, pluriel de فأس « hache, » *ibid.* p. ١٩٩, l. 4.

[4] Ibn Ya'îch, *loc. cit.*. Voici ses paroles : وقال قوم فِعَلَةٌ وبابه مَقصورٌ من فعالة فالاصل فى فِقَعَةٍ فقاعة لجارة

39. فُعُولٌ
40. فِعُولٌ
41. فِعَالٌ
42. فَعِيلٌ
43. فُعَّالٌ
44. فُعَّلٌ
45. فُعَالٌ
46. فُعُولَةٌ
47. فَعَالَةٌ
48. فِعَالَةٌ
49. فُعَلَاءُ
50. فَعَلَةٌ
51. فُعَلَةٌ
52. فِعَلَةٌ
53. فِعْلَةٌ

§ 34. 4° Toutes les formes qui nous restent à énumérer ne contiennent aucune voyelle longue. Cependant il faut encore ici distinguer des autres celles auxquelles nous avons consacré une étude particulière et dont nous avons cherché à reconnaître la syllabe accentuée. On se souvient des arguments qui ont été émis pour démontrer que فِعَلٌ et فُعَلٌ soutiennent par le ton leur *fatḥa* bref (§ 18). Si l'on y joint فَعَلٌ, qui n'est qu'une légère variante des paradigmes précédents et qu'on retrouve dans quelques exemples, nous avons :

54. فُعَلٌ
55. فِعَلٌ
56. فَعَلٌ

§ 35. 5° Dans les formes que nous n'avons pas en-

core mentionnées, l'accent est sur la première syllabe, tandis qu'au singulier il était sur la seconde, qui au pluriel a perdu sa prolongation et déplacé son accent. Il a été déjà question plus haut de فُعُلٌ, qui porte la marque la plus nette de cette opposition entre le singulier et le pluriel. On contracte ensuite cette forme si usitée; la seconde syllabe, qui n'a plus l'accent, perd aussi sa voyelle, et on dit فُعْلٌ. Il y a d'ailleurs d'autres cas où cette dernière forme devient directement le pluriel de singuliers auxquels ne correspond jamais فُعُلٌ, comme, pour citer un exemple fréquent, dans le pluriel de l'élatif أَفْعَلُ. A l'abstrait فُعْلٌ, ainsi employé comme pluriel, il faut joindre فَعْلٌ et فِعْلٌ, qui n'en diffèrent que par la couleur de la voyelle. Ces deux dernières formes reçoivent de plus quelquefois l'appoint de la terminaison féminine ـَى, et l'on obtient ainsi فَعْلَى[1] et فِعْلَى. La réunion de ces formes dans une cinquième catégorie achève notre tableau des pluriels internes. Ce sont :

57.	فُعُلٌ		
58.	فُعْلٌ		
59.	فَعْلٌ	61.	فَعْلَى
60.	فِعْلٌ	62.	فِعْلَى

[1] Ce pluriel, qui est primitivement le pluriel du féminin فَعْلَاءُ, est ensuite devenu commun aux deux genres.

§ 36. Ajoutons encore ici qu'un pluriel interne est souvent traité comme un singulier, d'où l'on peut ensuite tirer ce que les grammairiens arabes appellent le « pluriel du pluriel (جمع الجمع). » C'est en éthiopien surtout que l'on rencontre les exemples les plus nombreux de ces formations à deux degrés. En arabe, elles sont infiniment plus rares. Ce renforcement nouveau n'ajoute rien au sens, excepté dans certains cas où l'usage s'est plu, en présence de deux formes, à utiliser chacune d'elles dans une signification particulière. C'est ainsi que بَيْتٌ « maison » fait au pluriel بُيوتٌ, qui à son tour fait au pluriel بُيوتاتٌ. Or nous lisons dans Ibn Doreid [1] que, parmi les tribus arabes, il y avait particulièrement trois بيوتات, c'est-à-dire trois familles qui, par l'éclat de leur origine et les hauts faits de leurs membres, étaient entre toutes les autres considérées comme nobles. Ici بيوت a été regardé comme un nouveau singulier, indiquant par sa forme, non point la quantité, mais le mérite et la qualité de l'objet désigné. C'est un pluriel devenu encore une fois un véritable élatif [2]. Mais en général il n'y a aucune différence

[1] *Ichtikâk*, p. ٢٣٨, بيوتات العرب الثلاثة.

[2] C'est le même point de vue qui a fait considérer à certains grammairiens arabes انعام, *Coran*, XVI, 68, « les bonnes actions, » et par conséquent « la vertu, » et أَمشاج, *Coran*, LXXVI, 2 « choses mêlées » et par suite « mélange infect, » comme des singuliers. Cf. le *Commentaire* de Beidhâwi sur ces deux passages. Cf. aussi أَشْعَارُ Imroul'l-ḳeis, *Mo'al.* v. 82, et le *Comm.* cité dans l'édition d'Arnold, où

d'acception entre le simple pluriel et le pluriel du pluriel. Celui-ci peut être formé en éthiopien de toutes les formes de pluriels; en arabe, il y a une exception pour celles qui ont la désinence féminine; il semble que ces pluriels, où le féminin est déjà affermi, selon l'expression des grammairiens arabes, répugnent à tout allongement ultérieur. Le pluriel du pluriel est tellement entré dans le mécanisme de la langue, qu'il peut même affecter un collectif. C'est ainsi qu'à propos de قَوْمٌ «gens,» on lit dans Ibn Doreïd, *Ichtiķâķ*, p. ٢٩: قَوْمٌ fait au pluriel أَقْوَامٌ, et أَقْوَامٌ fait au pluriel أَقَاوِمُ. Nous retrouverons souvent, en étudiant chaque forme comparée aux singuliers dont elle provient, des pluriels de pluriel, et, en multipliant ici les exemples[1], nous anticiperions sur la troisième partie de cette dissertation.

il est dit : « C'est un singulier qui a la forme d'un pluriel. » Il en est de même des pluriels employés comme noms propres, comme حماس, *Ham.* ٧٢٥, l. 5; قَوَافِيَةٌ. Mâlik, dans Nöldeke : *Beiträge zur Kentniss der Poesie*, p. 130, etc. Cf. aussi le pluriel appliqué à des noms de villes, أَبَارِقُ, *Mochtarik*, édit. Wüst. p. 1, l. 6; أَبَاتِرُ *Marâṣid*, édit. Juynboll, p. ٩, l. ult. etc.

[1] Citons cependant, comme une curiosité, le passage suivant du *Mizhâr* de Soyoûti (ms. suppl. ar. 1312 *b*, t. II, p. 66), où il est question d'un pluriel à la sixième puissance. Il n'y a pas, dit-il, de mot en arabe dont on forme successivement six pluriels, excepté جَمَل «chameau;» de جَمَل, on passe à أَجْمُل, puis à أَجْمَال, puis à جَامِل, puis à جِمَال, puis à جِمَالَة, puis à جِمَالَات. Voici le texte

§ 37. Quelques mots seulement encore sur ce qu'on nomme en arabe « nom de pluriel » (اَسْمُ جَمْعٍ) ou « nom pour le pluriel » (اَسْمٌ لِلْجَمْعِ). Ces deux dénominations identiques se rapportent généralement aux formes qui, sans appartenir à aucune de celles que nous avons passées en revue, sont accidentellement employées pour exprimer un pluriel, ou bien, au contraire, à des mots qui, tout en étant de véritables pluriels, sont regardés pour le sens comme des collectifs singuliers. On peut donc dire que ce terme technique désigne toute forme qui, régulièrement applicable à l'un des deux nombres, est dans la phrase appliquée à l'autre. C'est ainsi qu'on appelle aussi bien « nom de pluriel » أَنْعَامٌ les bienfaits, rendant la notion abstraite de la vertu (cf. Beid. *Comm.* t. I, ٥١٤), que طَيْرٌ « l'espèce des oiseaux, » devenu dans la phrase comme une sorte de pluriel pour dire « les oiseaux ». (Cf. Beid. *Comm.* t. II, p. ۴١٨, l. 20.) Par extension, on emploie également cette locution dans le sens d'un pluriel mis en regard

arabe : ليس فى كلامهم جَمْعٌ جُمِعَ سِتّةَ مَرّات الاّ الجمل فإنّهم جمعوا جَمَلاً اجمالا ثم اجمالا ثم جامل ثم جمالا ثم جمالة ثم جمالات قال تعالى جمالات صُفر (*Coran*, LXXVII, 33). Lorsqu'on dit dans cette phrase que أُجمال devient جامِل, on semble considérer cette forme comme abrégée de أُجامل. Cf. l'exemple de قوم, أَقوام et أُقاوم.

d'un singulier auquel il ne correspond pas. C'est ainsi que أَحَادِيث « les traditions, » qui serait le pluriel de أُحْدُوثَة, et qui a été consacré par l'usage comme pluriel de حَدِيث, est souvent nommé dans les commentaires « nom de pluriel[1]. » Nous pouvons ici encore renvoyer pour les détails à l'étude séparée que nous allons faire des différentes formes.

§ 38. Mais résumons d'abord cette seconde partie. Après avoir caractérisé les pluriels internes, et avoir démontré leur âge relativement moderne dans la langue, nous avons énuméré les systèmes de classification qui nous étaient connus parmi ceux qui ont été imaginés par les grammairiens arabes. A deux essais, l'un tout extérieur, l'autre, au contraire, tout indifférent à l'identité des formes, et ne se fondant que sur leur emploi dans la phrase, nous en avons opposé un troisième qui s'appuie sur les caractères particuliers que nous avons reconnus comme propres aux pluriels internes, et où la communauté d'origine est l'argument le plus décisif en faveur de la place qui est assignée à chaque pluriel. C'est d'après ce principe qu'ont été distinguées cinq espèces de pluriels internes :

1° Le pluriel du quadrilitère;

2° Le pluriel formé par un allongement intérieur et par l'addition d'un *élif hamza* devant la racine ;

[1] Il en est ainsi dans l'extrait du *Kachchaf* de Zamakhchàri que M. de Sacy a publié dans son *Anthol. gramm.* p. ١٢٩, l. 16; cf. aussi Beid. I, p. ٢٧٩, l. 3; p. ٢٥٣. l. 1, etc.

3° Le pluriel exprimé par l'insertion d'une voyelle longue avant la troisième radicale;

4° Le pluriel dont les voyelles sont brèves, mais dont la seconde syllabe est accentuée;

5° Le pluriel d'ailleurs semblable au précédent, mais dont la première syllabe porte l'accent.

III.

§ 39. L'étude séparée de chaque forme exigerait, pour être complète, de longs développements qui seraient ici hors de propos; du reste, ce point est traité dans toutes les grammaires, et il est inutile de répéter ce qui se trouve ailleurs. Il a donc paru bon de rédiger cette dernière partie sous forme d'additions à l'ouvrage justement célèbre qui depuis un demi-siècle sert de base à l'étude de l'arabe, à la Grammaire de M. de Sacy[1]. J'ai cru seulement devoir ajouter à chaque exemple que je donne l'indication d'une autorité. L'état d'imperfection dans lequel se trouve la lexicographie arabe en Europe ne permet d'accepter aucune de ses données sans contrôle; et il est impossible de rien accepter de ce qu'elle fournit, si l'étude des sources ne vient apporter un témoignage plus sûr à côté du sien. Cette étude pourrait peut-être servir encore à classer les divers

[1] Il est bien entendu que je me suis servi de la seconde édition, qui est malheureusement, comme la première, épuisée depuis longtemps; je crois donc répondre au vœu de tous les arabisants en réclamant la réimpression prochaine d'un livre dont aucun de nous ne peut se passer.

pluriels d'après leur plus ou moins grande ancienneté et à écrire l'histoire de la question, si tous nos documents arabes, y compris le Coran et même les poésies antéislamiques, n'appartenaient pas à l'époque où la langue était déjà devenue stationnaire. Nous commencerons par les formes فِعْلَانٌ et فُعْلَانٌ, que nous avons placées sur le seuil des pluriels internes, et qui, par leur terminaison et leur origine, sont encore dépendantes des pluriels externes. Puis nous suivrons dans l'énumération des autres formes l'ordre que nous avons adopté, et nous les passerons successivement en revue en leur laissant le rang qui leur a été assigné.

§ 40. Forme فِعْلَانٌ (Sacy, § 857).

a. De فَعْلٌ, dont la racine n'est pas concave : جَحْلٌ « outre, » pluriel جِحْلَانٌ, Ibn Doreid, *Ichtiḳâḳ*, p. ٢٩, et d'autres dans Sîbaweihi (éd. citée), p. ١٤, l. 19 suiv. (Cf. p. ١١, l. 11.)

b. De فَعَلٌ : خَرَبٌ « oiseau mâle, » pluriel خِرْبَانٌ, Sîb. p. ٢, l. 13[1], où l'on trouve encore d'autres exemples; (*ult*. ى) à côté de فَتًى, aussi حَصًى « caillou, » pluriel حِصْيَانٌ, Harîri dans Sacy, *Anth*. ٧١, 2.

c. De فَعَلَةٌ (ult. و), أَمَةٌ « servante », pluriel إِمْوَانٌ *Kâmil*, p. ٣٤, l. 9.

[1] Cf. aussi Moubarrad, *Kâmil*, p. ٣٤, l. 16.

d. De فِعْلٌ : شِقْذٌ « vice, » pluriel شِقْذَانٌ, Soyoûṭi, *Mizhâr*, t. II, p. 65; (deuxième redoublée) حِشٌّ « jardin, » pluriel حِشَّانٌ, *id. ibid.* (*méd. hamza*) رِئْدٌ « contemporain, » pluriel رِئْدَانٌ, Sîb. p. ٥, l. 15; (*ult.* و) صِنْوٌ « palmier, » plur. صِنْوَانٌ; *Ḥamâza*, p. ١٢٢, l. 3, et قِنْوٌ « branche de dattiers, » pluriel قِنْوَانٌ, *Coran*, VI, 99[1].

e. De فَعِيلٌ : وَلِيدٌ « enfant », pluriel وِلْدَانٌ, *Cor.* IV, 77; ظَلِيمٌ « victime d'une injustice, » pluriel ظِلْمَانٌ Sîb. p. ٢٢, l. 9, et les autres exemples donnés au même endroit.

f. De فَعُولٌ : قَعُودٌ « chameau de selle, » pluriel قِعْدَانٌ, *Ḥam.* ٩٣٣, v. 3; خَرُوفٌ « agneau mâle, » pluriel خِرْفَانٌ, Sîb. ٢٣, l. *ult.*; عَتُودٌ « jeune chevreau, » pluriel عِدَّانٌ pour عِتْدَانٌ, *Ḥam.* ٢٣١, l. 19; Sîb. ٢٣, l. ult.

g. De فِعَالٌ : سِوَارٌ « bracelet, » pluriel سِيرَانٌ, Sîb. ٢١, 16; صِوَارٌ « troupeau, » pluriel صِيرَانٌ, *id. ibid.*

h. De فَعَلَانٌ : كَرَوَانٌ « sorte de perdrix, » pluriel كِرْوَانٌ, Soyoûṭi, *Mizhâr*, II, p. 144 et 189.

i. De فَعِلَانٌ : ظَرِبَانٌ « sorte de chat, » pluriel ظِرْبَانٌ, Ibn Doreid, *Icht.* p. ١٩٤, l. 18.

[1] Ce sont d'ailleurs les deux seuls exemples qui soient dans ce cas. Cf. Tebr. *Ḥad am.* loc. cit. Beid. *ad Cor.* loc. cit. et Sîb. p. ٥. l. 15.

§ 41. Forme فُعْلانٌ (Sacy, § 858).

a. De فِعْل : شِقْذ « vice », pluriel شُقْذَانٌ, Sîb. ٥, 16; صِرْم « troupe, » pluriel صُرْمانٌ *id. ibid.* (*méd. hamza*) ذئب « loup, » pluriel ذُؤْبانٌ, Sîb. ٥, 13; (deuxième redoublée) زِق « outre, » pluriel زُقّانٌ, Sîb. ٥, 13[1].

b. De فَعال : مَصادٌ « sommet d'une montagne, » pluriel مُصْدانٌ, *Ham.* p. ٧١٣, l. 3; Ibn Dor. *Icht.* ٢٥٥, 17.

c. De quelques noms de couleurs en أَفْعَل. Cf. dans Ibn Dor. *Icht.* p. ١٥٩, 5, où on lit : « دُهْمَانٌ est le pluriel de أَدْهَم, comme on dit سُودَانٌ, حُمْرَانٌ, et دُهْمَانٌ, et cette formation n'est pas possible pour toutes les couleurs; on ne dit ni صُفْرَانٌ, ni خُضْرانٌ. » On peut comparer la note de Tebrîzî ad *Ham.* p. ٧٥٢, l. 19, à propos du nom propre شُغْرَانٌ : « Et il se pourrait que ce fût le pluriel de أَشْغَر, comme أَحْمَر et حُمْرَانٌ, أَصْلَع et صُلْعانٌ, seulement nous ne l'avons jamais entendu que comme nom propre. »

[1] Les Témimites forment le pluriel de صِنْو et de قِنْو en صُنْوانٌ et قُنْوانٌ, cf. Ibn Doreid, *Ichtikâk*, p. ٣٤. Un autre exemple de la prédilection des Témîmites pour le *dhamma* est dans le fait mentionné, *id. ibid.* p. ٥٠, où il est rapporté que, tandis que dans le *Hedjaz* on dit سَمُرَة, les Témîmites disent سَمْرَة (nom d'une plante égyptienne).

§ 42. Passons maintenant aux véritables formes de pluriels internes.

1. — فُعَالِلُ (Sacy, § 875).

Il ne faudrait ici régulièrement parler que des formes où la quatrième lettre est une répétition de la troisième, « redoublée, » disent les grammairiens arabes, « pour augmenter le mot » (لِإِلْحَاقِ). Nous embrasserons cependant ici tous les pluriels de quadrilitères, qui ont ces mêmes voyelles dès qu'ils ne sont pas formés par l'addition d'un *mīm*, d'un *tā* ou d'un *yā* préfixes, ou par l'interposition avant ou après la voyelle longue d'un *wāw*, d'un *yā* ou d'un *hamza*. Il n'est pas de quadrilitère auquel cette forme ne soit applicable, et nous citerons seulement ici dans ce genre les mots dont le singulier est فُعَالِلٌ, dont le pluriel ne diffère que par le changement du *dhamma* en *fatḥā*, et la suppression du *tanwīn*. Ainsi غُرَانِقٌ « jeune homme charmant, » pluriel غَرَانِقُ *Ḥam.* p. ٩٥٧, l. 8. Tebrîzî ajoute : « La différence entre le singulier et le pluriel consiste dans le *dhamma* et le *fatḥa* du *ghāïn;* et il en est de même dans les mots analogues, comme جُوَالِقٌ « sac, » plur. جَوَالِقُ ; قُلَاقِلٌ « sorte de plante, » pluriel قَلَاقِلُ. » Soyoûṭi, dans le *Mizhâr,* II, p. 139, consacre un paragraphe aux pluriels qui ne se distinguent de leurs singuliers que par le changement d'une voyelle : « On lit, dit-il,

dans le *Siḥāḥ* de Djaûhâri, دُلامِزٌ avec un *dhamma* pour signifier l'homme fort, pénétrant, et le pluriel est دَلامِزُ avec un *fatḥa;* de même وَرَشانٌ et كَرَوانٌ sont deux noms d'oiseaux; leur pluriel est كِرْوانٌ et وِرْشانٌ contre toute règle; et dans l'ouvrage intitulé *Nawādir* (les Raretés), d'Abou 'Amr Echcheibani, on trouve جُلادِحُ «long,» dont le pluriel est جَلادِحُ [1]. » Les mots qui ont cinq lettres au singulier forment également ainsi leur pluriel, après être devenus quadrilitères par la suppression de leur dernière lettre [2]. Ainsi سَفَرْجَلٌ «sorte de pomme,» pluriel سَفارِجُ, Djaûhâri, *s.v.*; فَرَزْدَقٌ «bouchée,» pluriel فَرازِدُ, *Moufaṣṣal*, p. ٧٨, l. ١١; Alf. p. ٣٣٧, l. 5; جَحْمَرِشٌ «femelle du lièvre,» pluriel جَحامِرُ, *id. ibid.*

[1] Voici le texte : فى الصحاح الدُلامِز بالضمّ القوىّ الماضى والجمع دلامِز بالفتح والورشان والكروان طائران والجمع وِرشان وكِروان على غير القياس وفى نوادر ابى عمرو الشيبانى الجُلادح الطويل والجمع جَلادح

[2] Quelquefois on supprime encore une autre lettre que la dernière, comme dans les pluriels de عنكبوت «araignée,» énumérés dans Beid. *ad Cor.* t. II, p. ٤٧, l. 20, où on lit : «et ses pluriels sont عَناكِيبُ، عَناكِبُ، عِكابٌ، عِكَبَةٌ et أَعْكُبٌ. «D'ailleurs le *noûn*, dans les mots un peu longs, tombe facilement, et l'on est porté à le considérer comme une lettre ajoutée à la racine. On peut comparer dans tous les grammairiens arabes le paragraphe sur le نونٌ زائدة.

§ 43 : 2. — مَفَاعِلُ (Sacy, § 875).

Est le pluriel de tous les quadrilitères qui ont un *mīm* devant la racine, soit comme noms de lieu, soit comme noms d'instrument, et dont la deuxième radicale n'est pas suivie d'une voyelle longue. Cependant les poëtes emploient souvent, même dans ce dernier cas, مَفَاعِلُ pour مفاعيل, comme par exemple مَنَادِحُ « les pays spacieux, » pluriel de مَنْدُوحَةٌ, dans un vers cité Ibn Hichâm, *Sîr.* ٩٣٧, 16. Un certain nombre de mots qui, au singulier, n'ont pas de *mīm* préfixe, forment leur pluriel comme s'ils en avaient un; exemples : شَيْخٌ « docteur, » pluriel مَشَايِخُ, Sacy, *Chrest.* t. I, p. ٥; قَيْلٌ « roi yamanite, » pluriel مَقَاوِلُ[1], Abou Tâlib *ap.* Ibn Hich. *Sîr.* ١٧٣, 3; *Ḥam.* p. ١٩٩, l. 8; فَقْرٌ « pauvreté, » pluriel مَفَاقِرُ, *Ḥam.* p. ٧٥١, *l. ult.* auquel Tebrîzî compare عَيْبٌ « vice, » pluriel مَعَايِبُ; إِرْثٌ « héritage, » pluriel مَآرِثُ, « Divan d'Aboû Ṭâlib, » ms. Rif. Lips. 72, fol. 20 v°; حُسْنٌ « beauté, » pluriel محاسن, Ḥar. ٨, 2, avec le commentaire sui-

[1] Ces formes qui semblent venir de مفعل, et désignent néanmoins des individus, présentent quelque analogie avec מקום « lieu, » par lequel on exprime dans l'hébreu postbiblique l'idée de Dieu. Dans l'arabe de la décadence, on dit مَقَامٌ pour le sultan ou le Prophète. Cf. Geiger, *Lehrbuch der Mischna,* II, p. 118. On peut ajouter à ces rapprochements le mot سُلْطَانٌ lui-même.

vant : مَحَاسِنُ est le pluriel irrégulier de حُسْنٌ, et on dirait le pluriel de مَحْسَنٌ [1], il en est de même de مَلَامِحُ, pluriel de لَمْحَةٌ « coup d'œil ; » de مَشَابِهُ, pluriel de شَبَهٌ « ressemblance, » etc. عَوَزٌ « nécessité », pluriel مَعَاوِزُ, Ḥar. p. ٢٢ ; لَحْمَةٌ « miche de pain, » pluriel مَلَاحِمُ, Ḥar. p. ٢٩٤, 4 ; عَرُوسٌ « épouse, » pluriel مَعَارِسُ, *Comm. ad* Ḥar. ٣٣٩, l. 19. Lorsque de مُؤْقٌ « la prunelle de l'œil » on forme le pluriel مَآقٍ Ḥar. ٤٢, 16, on semble dériver ce mot d'une racine أَقَّ. Cependant le duel مَأْقَانِ (et non مَأْقِيَانِ) prouve bien que la racine est مَأَقَ. Un exemple de cette forme produite par une forte contraction dans le mot est مَدَاعٍ, donné comme pluriel du participe مُسْتَدْعٍ « celui qui appelle » dans Ibn 'Akîl *Comm. ad Alf.* ٣٣٨, l. 8.

§ 44 : 3. — أَفَاعِلُ (Sacy, § 875).

Est particulièrement le pluriel de أَفْعَلُ, lorsqu'il a reçu la force de nom (cf. Moubarrad, *Kâmil*, p. ٣٣, l. 4, éd. Wright, où sont cités de nombreux exemples). En général cette forme s'applique à tous les quadrilitères qui ont un *élif* placé devant la racine.

[1] Cf. Samakhchâri dans l'*Anthol.* de M. de Sacy, p. ١٢٥, l. 2, et la glose empruntée à la marge du manuscrit, *ibid.* p. 303.

De أَلَنْدَدُ « prompt, » on dit أَلَدُّ pour أَلْدَدُ, Ibn ʿAkîl *ad Alf.* ٣٣٨, 9. Enfin la forme أفاعل est souvent employée comme « pluriel de pluriel ; » ainsi, أَسَاوِرُ, *Cor.* xviii, 30, est considéré comme un pluriel de أَسْوِرَةٌ, pluriel de سِوَارٌ « bracelet, » et de même أَرَاهِط comme un pluriel de أَرْهُط, pluriel de رَهْط « bande. »

§ 45 : 4. — تَفَاعِل (Sacy, § 875).

Est très-rare ; à l'exemple donné par M. de Sacy joignons تَنْضُبُ « nom d'un arbre dans le Ḥidjâz, » pluriel تَنَاضِبُ, Ibn Hichâm, *Sîr.* ٣١٩, l. 6 ; *Moufaṣṣal*, p. ٨٥, l. 15 ; تَرْقُوَةٌ « le devant de la poitrine, » pluriel تَرَاقٍ, Wright, *A grammar of the arabic language*, t. I, p. 184.

§ 46 : 5. — يَفَاعِل.

Manque complétement dans M. de Sacy, et répond aux substantifs dans lesquels le *yâ*, placé en tête, est préfixe et où la seconde radicale est suivie d'une voyelle brève. Ainsi : يَعْمَلَةٌ « chameau de race, » pluriel يَعَامِل, Ibn Dor. *Icht.* ٩٨, 18 ; يَلْمَعٌ « foudre, » pluriel يَلَامِعُ, Ḥar. ١٠١, 5 ; يَرْمَعٌ « sorte de joujou, » pluriel يَرَامِعُ, *id. ibid.* يَلَنْدَدُ « prompt », pluriel يَلَادُّ pour يَلَادِدُ, Ibn ʿAkîl *ad Alf.* ٣٣٨, 9. Quand Ibn Dor. *Icht.* ٢٣٩, 10, cite يَجَابِر comme pluriel de يَجْبُورَة

« sorte d'oiseau mâle, » il emprunte sans doute ce pluriel à un poëte que les nécessités de la prosodie avaient empêché d'employer يَعَابِيرُ.

§ 47 : 6. — فَوَاعِلُ (Sacy, § 855).

a. De فِعْلٌ : إِصْرٌ « pacte, » pluriel أَوَاصِرُ, *Ḥam.* ٣٢١, 7.

b. De فَعْلَةٌ : طَلْقَةٌ « (nuit) tempérée, » plur. طَوَالِقُ Soy. *Mizhār*, II, p. 62, qui ajoute : « فَعْلَةٌ ne peut former le pluriel فَوَاعِلُ que dans un seul mot, quand on dit d'une nuit qu'elle est طَلْقَةٌ, c'est-à-dire qu'elle n'est ni froide, ni chaude, ni obscure, et au pluriel : طَوَالِقُ « des nuits[1]. »

c. De فَوْعَلٌ : كَوْكَبٌ « étoile, » pluriel كَوَاكِبُ, *Ḥam.* ١٨٩, 8; جَوْهَرٌ « perle, » pluriel جَوَاهِرُ, *Alf.* ٣٣٧, 6.

d. De فُعَالٌ : دُخَانٌ « fumée, » pluriel دَوَاخِنُ; عُثَانٌ « poussière, » pluriel عَوَاثِنُ, Soy. *Mizhār*, qui ajoute : « et ce sont les deux seuls exemples[2]. »

[1] Voici le texte : لم تأت فَعْلَةٌ على فواعل الّا فى حرف واحد لَيْلَةٌ طَلْقَةٌ لا حرّ فيها ولا قرّ ولا ظلمة وليالٍ طوالقُ

[2] C'est là d'ailleurs un fait tout à fait exceptionnel en arabe d'un *dhamma* se transformant dans sa demi-voyelle *wâw*. Les quelques cas de cette forme qui se trouvent en éthiopien, au contraire, répondent tout à fait à ces derniers. Ainsi ቆብዕ፡ « mitre, » pluriel ቀዋብዕ፡; ጾታ፡ « ordre, espèce, » pluriel ጸዋትው፡ etc.

§ 48 : 7. — فَيَاعِلُ.

Manque complétement dans M. de Sacy et est très-peu fréquent. Voici pourtant quelques exemples : ضاطِرٌ « corpulent, » pluriel ضَيَاطِرُ, Ibn Dor. *Icht.* ٣٧٩, 17 ; بيدق « un pion aux échecs, » pluriel بِيَادِقُ. *Journ. as.* 1853, t. I, 174 ; Ḥar. p. ٥٣٥, *Comm.* صَيْرَفٌ « rusé, » pluriel صَيَارِفُ, *Alf.* ٣٣٧, 6.

§ 49 : 8. — فَعَاوِلُ.

Cette forme, omise par M. de Sacy, est très-rare, et je ne l'ai rencontrée que dans ضَيْوَنٌ « chat mâle, » pluriel ضَيَاوِنُ, *Mouf.* ١٨٣, 5. Elle n'a d'ailleurs été notée ici que pour faire pendant à فَعَاوِيلُ et surtout à فَعَاوِلَةٌ, qui sont plus fréquentes. Sa possibilité est, en dehors de ce mot, attestée par quelques cas en éthiopien, comme ኀጢአት፡ « péché, » pl. ኀጣውእ፡ et ክሳድ፡ « cou, » pluriel ክሳውድ፡

§ 50 : 9. — فَعَاعِلُ.

Ce pluriel de certains mots qui ont un *techdîd* sur la seconde radicale ne se trouve pas non plus mentionné par M. de Sacy. Des exemples sont : مُكَّاءٌ « espèce de moineau, » pluriel مَكَاكِي, Imroûou'l-keis *Moʿal.* v. 80 ; عُوّارٌ « paille dans l'œil, » pluriel عَوَاوِرُ, à cause de la longue pour عَوَاوِيرُ, *Ḥam.* ٨١٨, l. 4.

§ 51 : 10. — فعالٍ (Sacy, § 862).

C'est ainsi qu'il faut écrire avec le *tanwîn* et sans *yâ*, et non pas فَعالِى, comme on le trouve dans la grammaire de M. de Sacy, *l. cit.* Le nominatif et le génitif de cette forme, quand ils ne sont pas précédés de l'article, sont toujours فَعالٍ; quant à l'accusatif, il est فَعالِىَ. On peut d'ailleurs comparer sur cette forme Moṭarrezi, dans l'*Anthol. gramm.* p. ٩٩, M. Dieterici a suivi trop aveuglément M. de Sacy, quand, dans son édition de l'*Alfiya*, p. ٣٣٩, l. 12, il écrit صَحارِى et عَذارِى, au lieu de صَحارٍ et عَذارٍ[1]. La même correction est d'ailleurs applicable à tous les exemples cités par M. de Sacy, et auxquels j'ajouterai seulement مَهْرِيَّة « espèce de chameau, » pluriel مَهارٍ et أُثْفِيَّة « un trois-pieds, » أَثافٍ, Sîb. p. ٢٣, l. 15.

§ 52 : 11. — فَعايِل (Sacy, § 856).

a. De فَعالٌ : شَمالٌ « le côté gauche, » pluriel شمائل Ant. *Moᶜal.* v. 40; *Ḥam.* ٣١٥, l. 1.

b. De فِعال : بِطانٌ « sorte de ceinture, » pluriel بَطائن. Dozy, *Dict. des noms de vêtements*, p. 81.

c. De فُعال : عُقابٌ « aigle, » pluriel عقائب, *Alf.* ٣٣٩, 10.

[1] La même faute se trouve aussi, du reste, dans l'édition de Boulac.

d. De فَعِيل : أَفِيلٌ « jeune chameau, » pluriel أَفَائِل, Sîb. ٣٢, 17 ; نَضِيد « réouverture, » pluriel نَضَائِد, Ḥar. ٣٥٧, 4.

e. De فَعُول : رَكُوبٌ « chameau de selle, » pluriel رَكَائِب, Ḥam. ٥١٨, l. 17.

Les singuliers appartenant à des racines terminées par un و ou un ى, qui devraient régulièrement former leurs pluriels en فعائل, intervertissent leurs deux dernières lettres et arrivent à la forme فَعَالَى. Ainsi, خَطِيئَةٌ « péché, » pluriel خَطَايَا, *Cor.* II, 55; حَوِيَّةٌ « intestin, » pluriel حَوَايَا, *Cor.* VI, 147; مَنِيَّةٌ « présent, » pluriel منايا, *Ḥam.* ٢١٥, 14; خَلِيَّةٌ « ruche, » pluriel خَلَايَا, Tar. *Mo'al.* v. 3, etc.

§ 53 : 12. — فعاليل (Sacy, § 878).

Ne diffère de فَعَالِل qu'en ce qu'il est formé de mots ayant au singulier une longue après la deuxième radicale. Notons seulement qu'on peut aussi l'appliquer à des mots de cinq lettres, comme عيضمور « petite vieille, » plur. عَضَامِيرُ, *Ḥam.* ٨٢٥, 17.

§ 54 : 13. — مَفَاعِيل (Sacy, § 878).

Il y a le même rapport entre مَفَاعِيل et مَفَاعِل qu'entre فعاليل et فعالل. On trouve pourtant des exemples de ce pluriel pour des singuliers qui ont une brève après la seconde radicale. Ainsi, مُنْخُل

« qui met au monde un enfant avant terme, » pluriel معاجيل, Ibn Dor. *Icht.* ١٨٣, 10; مَعْذِرَةٌ « excuse, » pluriel مَعَاذِير, *Cor.* LXXV, 15, où Beid. compare مُنْكَرٌ « inconnu, » pluriel مَنَاكِير. De plus, on trouve مَذَاكِير comme pluriel de ذَكَرٌ « mâle, » *Comm. ad* Ḥar. ٨, 2, et certains commentateurs regardent مَقَالِيد « les clefs, » *Cor.* XXXIX, 63, comme un pluriel irrégulier de إقْلِيد. Cf. Beid. *ad l.* Un exemple d'un mot qui a cinq lettres est مِنْجَنِيق « mécanique, » pluriel مجانيق, *Ḥam.* ٨٢٥, 2.

§ 55 : 14. — أَفَاعِيل (Sacy, § 878).

Cette forme sert souvent de pluriel de pluriel; par ex. : أَعَارِيبُ « les Arabes du désert, » *Ḥam.* ٧٩٥, 8; Tebrîzî ajoute : « c'est le pluriel de أَعْرَابٌ, pluriel de عَرَبٌ; » أَسَاطِيرُ « les traces, » *Cor.* LXVIII, 15, et aussi v, 25, où Beidhâwi annote : « c'est le pluriel de أُسْطُورَةٌ, ou de إِسطارٌ, ou de أَسْطَارٌ, pl. de سَطْرٌ[1]; » أَنَاعِم « les bienfaits, » Ibn Dor. *Icht.* ٨٥, 20, où on lit : « نِعَمٌ forme le pluriel أَنعامٌ et أَنَاعِم est le pluriel du pluriel. » D'autres fois il est appliqué à des mots pour lesquels cette forme est inusitée, et alors les scholiastes l'appellent un nom de pluriel par rapport au singulier, qui lui est artificiellement juxtaposé. Ainsi

[1] Cf. aussi la note sur ce même mot, qui se trouve dans Ibn Hichâm, *Sîr.* (édit. Wüstenfeld), *Anmerkungen*, p. 64.

أَحاديث « les traditions, » *Cor.* xii, 6, où Zamakhchâri dit dans son *Comm.* (*Anthol. Gramm.* p. ١٢٩) : « أَحاديث est un nom de pluriel; ce n'est pas le pluriel de أُحْدُوثَة. » Beidhâwi dit, à propos du même passage : « C'est un nom de pluriel de حَدِيث[1], comme أَباطِيل est un nom de pluriel de باطِل « futilité. » Il en est de même de أَقاوِيل donné comme pluriel à قَوْل « parole, » dans *Cor.* lxix, 44, où Beid. compare أَضاحِيك « des choses ridicules. »

§ 56 : 15. — تَفاعِيل (Sacy, § 878).

Aux exemples provenant de singuliers en تَفعيل donnés par M. de Sacy, ajoutons-en quelques-uns empruntés à des singuliers en تِفعال. Ainsi تِمْثال « ressemblance, » pluriel تَماثيل, *Cor.* xxi, 53; تِنْبال « court, » pluriel تَنابيل, Ibn Hischâm, *Sîr.* ٨٩٢, 8; تِقْصار « petite chaîne, » pluriel تَقاصير, Motanebbi (éd. Diet.), ١٧, 11.

§ 57 : 16. — يَفاعِيل (Sacy, § 878).

Je ne connais de cette forme que l'exemple déjà cité par M. de Sacy : يَنْبوع « source, » pluriel يَنابيع, *Cor.* xxxix, 22.

[1] Cf. Beid. *Comm.* II, p. ٩, *ad* 23, 46, sur le même mot, où il dit : « C'est un nom de pluriel de حديث, ou bien un pluriel de أُحدوثة. » Ce passage démontre très-nettement la différence entre ces deux termes techniques.

§ 58 : 17. — فَواعِيل (Sacy, § 378).

Citons seulement طُومارٌ « feuille pour écrire, » pl. طَوامِيرُ et قواليب, Ḥar. ٢٥, 5, employé pour les besoins de la rime pour قَوالِبُ, pl. de قالَبٌ « moule. »

§ 59 : 18. — فياعيل.

Ne se trouve que dans quelques mots, comme شَيْطَانٌ « Satan, » pluriel شياطين, *Cor.* VI, 7; صيرف « rusé, » pluriel صياريف, *Mouf.* ١٨٣, 8.

§ 60 : 19. — فَعاوِيل.

N'a été mentionné que par analogie, sans que j'en aie jusqu'ici trouvé d'exemple; mais l'existence des formes فَعاوِلُ et فَعاوِلَةٌ rend très-probable aussi l'existence de cette forme.

§ 61 : 20. — فَعاعِيل (Sacy, § 878).

Est le pluriel de tous les trilitères dont la deuxième consonne a un *techdîd* et est suivie d'une voyelle longue. Ainsi دِينارٌ pour دِنّارٌ « pièce d'or, » pluriel دَنانِيرُ, *Vie de Tîmoûr*, II, 102, 12; كلّاب « fourche, » pluriel كلاليب, *Mouf.* ٨٥, 13; عَقّارٌ « plante médicinale, » pluriel عَقاقِيرُ, Ibn Khaldoûn, *Prol.* II, p. 202; عُوّار « paille dans l'œil, » pluriel عَواوِيرُ, *Fakîhat Elkholafa*, ٩٤, 3; زِنّيرَةٌ[1] « petit caillou, » pluriel زَنانير,

[1] Le singulier ne se trouve pas dans le Dictionnaire de Freytag; on le rencontre pourtant dans Ibn Hichâm, *Sîr.* p. ٢٥٩.

Ibn Hich. *Sîr.* notes, p. 68; سكّين «couteau,» pl. سكاكين, *id.* p. ١٩; تنّور «marmite,» pluriel تنانير, Ibn Dor. *Icht.* ٢١٠, 5; بعوّل «espèce de vêtement,» pluriel بعاعيل, Dozy, *Dict. des noms de vêtements*, p. 87; طَسُّوج «chaux,» plur. طَساسِيج, Flügel, *Mâni*, notes, p. 131. Citons encore أبابيل «troupes de chameaux,» *Cor.* cv, 5, où Beid. ajoute: C'est le pluriel de إبّالة; d'autres disent: «Il n'a pas de singulier comme عَبادِيد «rassemblement d'hommes,» et شَماطِيط «troupe [1].»

§ 62 : 21. — فَعالِىّ (Sacy, § 878).

Est le pluriel régulier de tout singulier terminé par un *yâ* qui porte un *techdîd*, en exceptant ceux pourtant où le *yâ* exprime la notion de «relation» (نِسْبَة) [2]. La présence de la terminaison féminine au singulier n'empêche pas l'emploi de ce pluriel, dont voici quelques exemples: أُمْنِيَّة «chose désirée,» plur. أمانِىّ, *Cor.* ii, 73; زَرْبِيَّة «selle,» pluriel زَرابِىّ, *Cor.* lxxxviii, 16; كُرْسِىّ «trône,» pluriel كَراسِىّ, *Alf.* ٣٣٩, 2; بُخْتِىّ «chameau du Khorâsân,» plur.

[1] Comparer, sur ce mot, notes ad Ibn Hich. *Sîr.* ٣٧, 7. M. Lane, dans son Dictionnaire arabe. *s. v.* le donne comme pluriel de إِبَّوْل, et compare عِجَّوْل «jeune veau,» pluriel عجاجيل.

[2] Cf. Ibn 'Akîl ad *Alf.* ٣٣٩, l. 3, *infra*.

تَجَافِي, Ibn Ayâs *ap.* Arnold, *Chrest.* ٧٠, 13; عِلْيَةٌ « puissance, » pluriel عَلَالِي, Ibn Dor. *Icht.* ٣٥, 1. On dit aussi إِنْسَانٌ « homme, » pluriel أَنَاسِيّ[1], *Cor.* XXV, 51, où Beid. dit : « C'est le pluriel de إِنْسِيٌّ, ou de إِنْسَانٌ, comme ظَرَابِي est le pluriel de ظَرِبَانٌ « sorte de chat ; » seulement sa forme primitive est أَنَاسِين ; mais le *noûn* a été changé en *yâ*. » On ne nous fera pas un reproche de laisser de côté cette prétendue origine et de mettre seulement à profit le rapprochement qui est ici indiqué.

§ 63 : 22. — فَعَالِين (Sacy, § 878).

Cette forme, qui est seulement une variété de la forme فعاليل, a été distinguée par les grammairiens arabes, somme on le voit dans le *Mouf.* ٧٥, 4. Aux exemples qu'il cite, ajoutons عَرَانِين, Imroûou'l-keis, *Mo'al.* v. 77. Vers. *ap.* *Kâmil*, ١٠٥, 9.

§ 64 : 23. — فَعَالِلَةٌ (Sacy, § 879).

Appartient aux mêmes mots que فعاليل, et est particulièrement appliqué, ainsi que tous les pluriels analogues, aux termes étrangers. Voici quelques exemples en dehors de ceux donnés par M. de Sacy : خِضْرِم « homme libéral, » pluriel خَضَارِمَةٌ, Ibn Hich.

[1] Et non pas أَنَاسِيّ, comme on lit dans le Dictionnaire arabe de Freytag. Cette faute a déjà été relevée par M. Ewald, en 1831, dans ses *Abhandlungen zur orient. und bibl. Litt.* (Göttingen, in-8°), p. 34.

Sîr. p. ٩٣٧; هِرْبِذٌ « mage, » pluriel هَرَابِذَةٌ, Tebr. *ad Ḥam*. ٧٣٥, 24; سِمْسَارٌ « agent d'affaires, » pl. سماسرة, Sacy, *Chrest*. III, p. 329; بَازْدَارٌ « fauconnier, » pl. بزادرة, Makrîzi dans Sacy, *Chrest*. I, p. ٧٣; عَبْدُ ٱللّٰهِ, ou plus brièvement عَبْدَلٌ « Abdallah, » *nom pr*. pl. عَبَادِلَةٌ[1], *Mouf*. ٧, 17; c'est ici également qu'il faut rapporter العَمَالِقَةُ « les Amalécites, » Beid. II, ١٨٧, 3; Nöldeke, *Die Amalekiter*, dans *Orient u. Occident*, I, p. 643, suiv.

§ 65 : 24. — مَفَاعِلَةٌ (Sacy, § 879).

On peut comparer sur cette forme mentionnée par M. de Sacy, sans exemples à l'appui, Moubarrad, *Kâmil*, p. ٢٥, l. ult. et ٢١, 1, suiv. Aux exemples qu'il cite ajoutons مَلْأَكٌ « ange », pl. ملائكة, *Cor*. II, 28 et ailleurs [2]; et قيل « prince himyamarite, » pl. مقاولة, Tebr. ad *Ḥam*. ١٩٩, 10. Remarquons encore que cette forme, assez rare en arabe, est une des plus usitées en éthiopien.

§ 66 : 25. — أَفَاعِلَةٌ (Sacy, § 879).

N'appartient régulièrement qu'aux mots étrangers

[1] Ce pluriel s'applique aux trois plus célèbres des ʿAbd allah : ʿAbd allah ben ʿOmar, ʿAbd allah ben ʿAbbas, et ʿAbd allah ben Masʿoûd.

[2] Beid. ajoute *ad Cor*. II, 28 : ملائكة est le pluriel régulier de مَلْأَك, comme شمائل, de شَمْأَل, et le *tá* est pour le féminin du pluriel.

(*Mouf.* ٨٥, 16). Ainsi أَرْكُونٌ (ἄρχων), pluriel أراكنة « les démons, » *Fihrist* ap. Flügel, *Mâni*, p. 58; أَرَاتِقَةٌ « les hérétiques, » dans les manuscrits chrétiens. Cf. cependant aussi أَسَاوِرَةٌ « les bracelets, » *Cor.* XLIII, 53, où Beid. lui-même remarque que la terminaison féminine remplace la voyelle longue, qui devrait précéder la dernière radicale.

§ 67 : 26. — تَفَاعِلَةٌ (Sacy, § 879).

A تِلْمِيذٌ « élève, » pluriel تلامذة, ajoutons تِنْبَالٌ « court, » pluriel تَنَابِلَةٌ, *Ḥam.* ٣٢٩, 9.

§ 68 : 27. — يفاعلة.

N'a été mentionné ici que pour servir de pendant à يَفَاعِلُ et à يَفَاعِيلُ. Cf. ce que nous avons dit au sujet de فَعَاوِيلُ.

§ 69 : 28. — فَوَاعِلَةٌ.

Également particulier aux mots étrangers. Cf. *Mouf.* ٨٥, 15. On en trouve quelques exemples en éthiopien : ቆብዕ፡ « mitre, » pluriel ቆቀብዕት፡; ኮከብ፡ « étoile, » pluriel ከዋክብት፡.

§ 70 : 29. — فَيَاعِلَةٌ.

Est aussi très-rare et se retrouve, en arabe, dans صَيْقَلٌ « polisseur, pluriel صَيَاقِلَةٌ, Ḥar. *Comm.* ٥٨٥, 5,

et en éthiopien, dans ሰይጣን፡ « Satan, » pluriel ሰያጣንት፡.

§ 71 : 30. — فَعَاوِلَةٌ.

Des exemples de فعاولة sont حَزَوَّرٌ « jeune homme robuste, » pluriel حَزَاوِرَةٌ. ʿAmr ben Kolth. *Moʿal.* v. 93; جِلْوَازٌ, « sorte de questeur, » pluriel جلاوزة, Ḥar. ٣٣٩, 12. Comme toutes les formes qui ont la terminaison féminine, celle-ci est plus fréquente en éthiopien. Ainsi ቀሲስ፡ « vieillard, » pluriel ቀሳውስት፡; ብሔር፡ « espace, » pluriel በሓውርት፡, etc.

§ 71 : 31. — فَعَاعِلَةٌ.

Se trouve dans quelques mots seulement, comme تُبَّعٌ « prince yamanite, » pluriel تَبَابِعَةٌ[1], Ḥar. *Comm.* ٥٤٩, 17; جَبَّارٌ « l'Orion, » pluriel جَبَابِرَةٌ. Souheili ap. Wüst. Notes à Ibn Hichām, *Sîrat*, p. 187.

§ 73 : 32. — فَعَالَى (Sacy, § 863).

Nous avons déjà vu, § 52, que cette forme prend la place de فَعَائِلُ dans les mots empruntés à des racines dont la troisième lettre est faible. Nous avons vu que les grammairiens arabes expliquent cette transformation comme la conséquence d'une interversion affectant les deux dernières lettres. On arrive aussi à cette forme فَعَالَى, en prenant pour

[1] Qui ne s'applique qu'aux trois princes mentionnés, *loc. cit.*

point de départ فُعَالِىٌّ, par une suite de changements qui sont décrits dans Sîb. éd. cit. p. ٢٤, l. 12 et suiv. On trouve la même explication dans Soyoûṭi, *Mizhâr*, au sujet du mot صَحْرَاء « terre sablonneuse, » pluriel صَحَارَى. La forme primitive, dit-il, est صَحَارِىُّ ; on supprime le premier *yâ*, on change le second en *élif*, et l'on dit صَحَارَى, avec un *fatḥa* sur le *râ*, pour que l'*élif* ne soit pas supprimé quand on met le *tanwin*....[1] Ici donc la terminaison ـَى n'a qu'une ressemblance apparente avec celle du féminin, et cette forme ne constitue pas une exception à la règle que nous avons posée, qui ne reconnaît la désinence féminine au pluriel que pour les mots auxquels elle manque au singulier. On peut voir aussi la même explication de cette forme dans Tebr. ad *Ḥam*. p. ٣٧٩, 5 suiv.

Aux exemples donnés par M. de Sacy ajoutons أَيِّمٌ « femme célibataire, » pluriel أَيَامَى, *Coran*, XXIV, 32, et *Ham*. ١٧٩, 19, où la note de Tebrîzî est très-intéressante; يَتِيمٌ « orphelin, » pluriel يَتَامَى, *Coran*, II, 77, où Beid. compare نَدِيمٌ « convive, » pluriel نَدَامَى ; أَسِيرٌ « prisonnier, » pluriel أَسَارَى, Beid. ad *Coran*, II,

[1] Comme dans فَعَالِ, par exemple pour فَعَالِى. Voici le texte du passage : واصل الصحارى صحارِىّ حذفوا اليا الاولى وابدلوا من الثانية الفا فقالوا صَحَارَى بفتح الراء لتَسْلَمَ الالفُ من الحذف عند التنوين

79; قُدْمَةٌ « le devant, » pluriel قَدَامَى, Sacy, *Chrest.* II, 371; حَوْلَى « la tour, » pluriel حَوَالَى, *Fakihat elkhol.* ٣٢, 3[1].

§ 74 : 33. — فُعالَى.

N'est qu'une autre prononciation de فَعالَى, employée dialectiquement dans quelques mots. On lit dans le *Chāfiyā*, ms. Dresd. 242, fol. 18, l. 3 : « Quatre mots prennent un *dhamma* : ce sont كُسالَى « paresseux[2], » سُكارَى « ivres[3], » عُجالَى « prompts » et غُيارَى « jaloux. » Un des lecteurs du *Coran*, Ibn'Amr, lit أُسارَى « captif, » II, 79, comme pluriel de أَسِير. Cf. aussi فَرْدٌ « unique, » pluriel فُرادَى, *Coran*, VI, 93, où Beid. prétend à tort que la terminaison ـَى est celle du féminin.

§ 75 : 34. — أَفْعالٌ (Sacy, § 853),

la plus usitée de toutes les formes de pluriels internes. A la nomenclature de M. de Sacy, d'ailleurs très-complète, joignons :

a. De فَعَلَةٌ : شَعَفَةٌ « sommet d'une montagne, » pluriel أَشْعافٌ, *Ḥam.* ١٣٠, 22.

[1] Dans ce passage, on lit حَوَالِيه avec le suffixe de la troisième personne du singulier, et il faut prononcer la diphthongue *ei*. Si nous avions la terminaison féminine, il n'en serait pas ainsi, et le *yá* se changerait en *élif*. Cf. d'ailleurs à ce sujet Ewald, *Ausf. Lehrb.* § 266 *e*.

[2] Cf. *Cor.* IV, 141.

[3] Cf. *Cor.* IV, 46; XXII, 2.

b. De فِعَالٌ : إِنَآءٌ « vase, » pluriel آنَآءٌ, *Cor.* vi, 25.

c. De فَعَالَةٌ : ثَلَاثَةٌ « trois, » pluriel اثلاث, *Ham.* ٢٣٧, 51.

d. De فَعُولٌ (*ult.* و), فَلُوٌ « étalon, » pluriel أَفْلَآءٌ, Sîb. ٢٢, 3, et عَدُوٌّ « ennemi, » pl. أَعْدَآءٌ, *Ham.* ٢٣٧.

e. De فَعِّيلٌ : شِرِّيرٌ « mauvais, » pl. أَشْرار, *Id. ibid.* l. 19. Tebr. ajoute : « C'est un pluriel irrégulier. » Citons, enfin, أَمشاج « mélange, » *Coran*, LXVII, 2, dont Beid. dit : « C'est un pluriel de مَشَجٌ ou de مِشْجٌ, ou de مَشِيجٌ ; » d'autres disent : « Un singulier comme اشعار « la science, » et أَكْيَاش « vêtement de soie et de laine ; » et أَنعام « troupe de chameaux, » *Cor.* xvi, 18, que Beid. appelle un « nom de plur. » Ce sont là des exemples du pluriel employé pour désigner une idée abstraite comme en hébreu.

§ 76 : 35. — أَفْعِلَةٌ (Sacy. § 854).

a. De فاعل (*ult.* ى) : وَادٍ « vallée, » pluriel أَوْدِيَةٌ. *Coran*, XIII, 18.

b. De فَعْلٌ : نَجْدٌ « élévation de terre, » pl. أَنْجِدَةٌ, *Ham.* ٩١٥, *l. ult.* Tebrîzî dit que c'est un pluriel de pluriel, dont l'intermédiaire est نِجادٌ.

c. De فَعَلٌ (*ult.* ى, sans prolongation). Soyouṭi dit à ce sujet dans le *Mizhār*, II, 61 : « Il n'y a pas de mot dont l'*élif* soit sans *meddā* (مقصور), qui forme

le pluriel أَفْعِلَةٌ, particulier aux mots qui ont un *meddā*, excepté قَفًا « l'occiput, » pluriel أَقْفِيَةٌ, de même qu'on dit de باب « porte, » le pluriel أَبْوِبَةٌ et de نَدًى « l'extrémité, » le pluriel أَنْدِيَةٌ; et ندآء, avec un *meddā*, est rare [1]. »

§ 77 : 36. — أَفْعُلٌ (Sacy, § 852).

a. De فِعَلٌ : ضِلَعٌ « monticule, » pl. أَضْلُعٌ, Sîb. ۴, 7.

b. De فَعَلَةٌ : أَمَةٌ « servante, » plur. آمٍ, *Kamil*, ۳۴, bien qu'on lise dans la même page : فَعْلَةٌ ne peut pas former le pluriel أَفْعُلٌ.

c. De فِعْلَةٌ : نِعْمَةٌ « bienfait, » *Coran*, XVI, 113, où Beid. dit : « formé sans tenir compte du *tā*; » شِدَّةٌ « force, » pluriel أَشُدٌّ « la maturité, *Coran*, VI, 158.

d. De فَعَلَةٌ : أَكَمَةٌ « colline, » pluriel آكُمٌ, Sîb. ۱۵, 19; ناقة « chameau, » pluriel أَنْيُقٌ, *id. ibid.*

§ 78 : 37. — أَفْعِلَاءُ (Sacy, § 860).

Aux exemples cités par M. de Sacy j'ajouterai

[1] Voici le passage : ليس فى كلامهم مقصورٌ جُمِعَ على افعلةٍ بما يُجْمَعُ الممدود الاّ قفًا وأقفيةً كما جمعوا بابا وابوبة وندًا وانـديـة وندآء شاذ. Cf. aussi *Ham.* p. ۹۸۷, 7, et le *Comm.* de Tebrîzî; Har. p. ٥; notes au *Sîr.* d'Ibn Hichâm, p. 147.

شديد « fort, » pluriel أَشِدَّاءُ, *Coran*, XLVIII, 29; نَبِيّ « prophète, » pluriel أَنْبِيَاءُ, *Cor.* IV, 91; دَعِيّ « d'une origine suspecte, » pluriel أَدْعِيَاءُ, *Coran*, XXXIII. 4; نَصِيبٌ « part, » pluriel أَنْصِبَاءُ, Sîb. ٢٢, 7, qui cite également خَمِيسٌ « cinquième, » pluriel أَخْمِسَاءُ et رَبِيعٌ « printemps, » pluriel أَرْبِعَاءُ.

§ 79 : 38. — أُفْعُولٌ

est une forme très-rare, dont voici quelques exemples : مَالِكٌ « possesseur, » pluriel أُمْلُوكٌ, signifiant spécialement « les rois de Himyar ; » Ibn Dor, *Icht.* p. ١٧; حَبَشٌ « éthiopiens, » pluriel أُحْبُوشٌ, *idem*, ١١٩, 6. Selon quelques grammairiens, dont l'opinion est répétée, *ibid.* ٢٥٣, 3, أُفْنُونٌ serait aussi un pluriel de فَنٌّ « espèce [1]. »

§ 80 : 39. — فُعُولٌ (Sacy, § 846).

a. De فِعَلٌ : ضِلَعٌ « monticule, » pl. ضُلُوعٌ, Sîb. ٣, 6, et إِرَمٌ « pierre sépulcrale, » pluriel أُرُومٌ, *id. ibid.*

b. De فَعَلَةٌ : بَدَرَةٌ « œil brillant, » pluriel بُدُورٌ,

[1] On pourrait en dire autant de خَدٌّ, أُخْدُودٌ et اخاديد « fossé. » Ibn Hicham, *Sîr.* p. ٢٥. Cette forme, d'après les exemples qui en sont cités, et l'analogie de l'éthiopien, paraît avoir été surtout usitée chez les Himyarites. C'est sans doute pour cela que leur dernier roi, Dhou Nowâs, est appelé صاحبُ الاخدودِ. Ibn Hich. *Sîr.* p. ٢٥, 8. Cf. aussi أصحاب الأخدود, *Cor.* LXXXV, 4.

Sîb. ٧, ٢; مَأْنَةٌ « hypocondre, » pluriel مُؤُون, *id. ib.* دَوَاةٌ « encrier, » pluriel دُوِيٌّ, Sacy, *Chrest.* II, 333.

c. De فَعَالٌ : عَنَاقٌ « chèvre, » pluriel عُنُوقٌ, Sîb. ٣٢, *alt.* سَمَاءٌ « ciel, » pluriel سُمِيٌّ, *ibid.* ٣٣, 5.

d. De فَعَالٌ. A ce sujet, on lit dans Soy. *Mizhār*, II, 65 : « فَعَالٌ ne forme son pluriel en فُعُولٌ que dans trois mots, avec *fatḥa* au singulier et *dhamma* au pluriel : ainsi عَذُوبٌ « celui qui a soif, » pluriel عُذُوبٌ ; زَبُورٌ « écrit, » pluriel زُبُورٌ ; تَخُومٌ « village limitrophe, » تُخُومٌ. »

§ 81 : 40. — فِعُولٌ.

C'est là une simple variété de la forme précédente dans les mots dont la dernière radicale est un *wāw* ou un *yā;* ainsi de حَلْيٌ « parure, » on dit حُلِيٌّ ou حِلِيٌّ, *Coran*, VII, 146, où Beid. constate que plusieurs lecteurs adoptent cette dernière leçon, de même que, pour دَلْوٌ « urne, » on dit دِلِيٌّ ; de même de بَاكٍ « pleureur, » on dit بِكِيٌّ, *Coran*, XIX, 54; de عَصًى « bâton, » عِصِيٌّ, *Coran*, LIV, 12; de plus un certain nombre de mots dont la deuxième radicale est un *yā*, en subissent l'influence sur la voyelle qui précède, et font au pluriel فِعُولٌ, au lieu de فُعُولٌ, particulièrement dans la leçon reçue, dans la vulgate du *Coran*. Ainsi شِيُوخٌ « les docteurs, » *Coran*, XL,

69; بُيُوتٌ « les maisons, » *Coran*, XVI, 70; جُيُوبٌ « l'intérieur d'un vêtement, » *Coran*, XXIV, 31; عُيُونٌ « les yeux, » *Coran*, LIV, 12. Remarquons que dans l'arabe vulgaire la forme avec *kesrā* s'est tout à fait substituée à la forme avec *dhamma*.

§ 82 : 41. — فِعَالٌ (Sacy, § 845).

a. De فَعْلَةٌ : رَهْمَةٌ « pluie fine, » pluriel رِهَامٌ ; لِقْحَةٌ « chamelle qui nourrit, » pluriel لِقَاحٌ, au sujet duquel nous avons déjà vu qu'il est pour لِقَحٌ. Il en est de même de رِهَامٌ, allongement de رِهَمٌ.

b. De فُعَلَاءُ. Soyouṭi dit, dans le *Mizhār*, II, 55 : Il n'y a dans la langue aucun singulier en فُعَلَاءُ qui fasse son pluriel en فِعَالٌ, excepté نُفَسَاءُ « pourpre, » et عُشَرَاءُ « chamelle qui porte dans le dixième mois. » Le pluriel عِشَارٌ se trouve, d'ailleurs, *Cor.* LXXXI, 4.

c. De فُعْلَى : أُنْثَى « femme, » pluriel إِنَاثٌ, Sib. ٢٥, 3.

d. De فَاعِلٌ : رَاجِلٌ « fantassin, » pl. رِجَالٌ, *Cor.* II, 240, Beid. ajoute : comme قَائِمٌ « debout, » et قِيَامٌ ; عَابِدٌ, pl. عِبَادٌ, *Coran*, XXV, 64, Beid. dit : comme تَاجِرٌ « marchand, » pl. تِجَارٌ ; كَافِتٌ « celui qui accapare, » pluriel كِفَاتٌ, *Coran*, LXXVII, 25, Beid. dit : comme صَائِمٌ « celui qui jeûne, » pluriel صِيَامٌ ; حَالٌّ « hôte, » pluriel حِلَالٌ, Souheir, *Mo'al.* v. 45, où le

commentaire, donné par Arnold, compare صاحِبٌ, pluriel صِحابٌ.

e. De فُعالٌ : دُخانٌ, pl. دِخانٌ, Soyouṭi, *Mizh*. II, 179. En marge du manuscrit se trouve également cité صُغارٌ « petit, » pl. صِغارٌ.

f. De فَعالَةٌ : دَجاجَةٌ « coq, » pl. دِجاجٌ, Sîb. ٢٩, ١٢.

g. De فِعلانٌ : ضِبعانٌ « mâle de l'hyène, » pluriel ضِباعٌ, Ibn Dor. *Icht*. p. ١٩٥, qui ajoute : « Contre toute règle; et l'on ne dit pas ضَباعِينُ. »

h. Des deux adjectifs en فَيِّعلٌ (méd. ى) عَيِّلٌ « qui est de la maison, » pl. عِيالٌ, *Coran*, LII, 3, et جَيِّدٌ « bon, » pl. جِيادٌ, *Coran*, XXXIII, 30.

i. D'un certain nombre d'élatifs en أَفعَلُ : أَعشَى « aveugle, » pl. عِشاءٌ, *Cor*. XII, 16, comme variante; أَحْمَسُ « année stérile, » pluriel حِماسٌ, Tebr. ad *Ḥam*. ٧٤٠, 4; أَبْرَقُ « terre dure, » pl. بِراقٌ, Ibn Dor. *Icht*. ٢٩٥, v. 3; أَعْجَفُ « maigre, » pl. عِجافٌ, Dj. *s. v*.

§ 83 : 42. — فَعِيلٌ (Sacy, § 864).

On trouve une énumération très-complète des mots qui reçoivent cette forme dans Tebrîzî ad *Ḥam*. p. ٣٣٥, l. 19 suiv. à propos de عادٍ « coureur, » pluriel عَدِيٌّ. Ajoutons-y seulement نَخْلٌ « palmier, » pluriel نَخِيلٌ, *Cor*. XVI, 11.

§ 84 : 43 et 44. — فُعَّال et فُعَّلٌ (Sacy, § 847).

Deux formes congénères, déjà réunies dans un même paragraphe par M. de Sacy. On trouve la forme فُعَّال venant d'un participe présent au féminin dans صُدَّادٌ, pluriel de صَادَّةٌ « une femme qui détourne le visage, » dans un vers que cite l'*Alf.* ٣٣٢, 7. Une autre irrégularité distingue les mots ذفيف « épée tranchante, » pluriel ذُفَّفٌ. Ibn Hicham, *Sîr.* p. ٥٥٣, et خريدة « jeune fille chaste, » pluriel خُرَّدٌ, Motanebbi, ٩, 13.

§ 85 : 45. — فُعَالٌ.

Au sujet de cette forme non mentionnée par M. de Sacy et que Beidhâwi n'admet pas au nombre des pluriels (cf. § 33), on lit dans le *Mizhār* de Soyouṭi, II, 53 : « Elkali dit dans ses *Amâli* (annotations, cf. Hadji-Khalfa, n° 1230) : فُعَالٌ n'est employé comme pluriel que dans un petit nombre de mots, comme رُبَابٌ, pluriel de رُبَّى « celle qui a mis récemment au monde; » des chameaux جُفَالٌ, c'est-à-dire « nombreux; » des chameaux كُبَابٌ, c'est-à-dire « nombreux; » فُرَارٌ, pl. de فُرَّى « jeune vache, » et بُرَآءٌ, plur. de بَرِى « libre. » Sikkit, Seirafi et d'autres disent : « Il n'y a pas d'autres pluriels en فُعَالٌ, que تُؤَامٌ, pluriel de تَوْأَمٌ « jumeau; » une brebis رُبَّى, et des brebis رُبَابٌ; ظِئْرٌ « qui nourrit l'enfant d'un

autre, » pluriel ظُؤَارٌ ; عَرْقٌ « un os sans chair, » pluriel عُرَاقٌ ; رَخْلٌ « jeune agneau, » pluriel رُخَالٌ et فَرِيرٌ « jeune vache, » pluriel فُرَارٌ, et il n'y en a pas d'autres..... Ibn Khalaweihi dit dans le *Kitāb Leisa* (livre intitulé : « Il n'y a pas, » H. K. n° 10443) : « La forme فُعَالٌ n'est applicable qu'à dix mots. » Parmi ceux qu'il cite, contentons-nous de ceux que nous n'avons pas encore. Ce sont : نَذْلٌ « méprisable, » pluriel نُذَالٌ ; رَذْلٌ « *idem*, » pluriel رُذَالٌ ; ثَنِيٌّ « jeune chameau, » pluriel ثُنَاءٌ ; بِسْطٌ « chamelle avec son petit, » pluriel بُسَاطٌ ; « cela fait en tout treize. » Zamakhchari ajoute dans les vers qu'il cite, عُرَامٌ, dans le sens de عُرَاقٌ[1]. » On peut encore augmenter cette liste

[1] Voici le texte complet de ce passage : قال القالى فى أماليه لم يأتِ من فُعالٍ جمعا الّا احرفٌ قليلة جدّا مثل رباب جمع رُبَّى وهى الحديثة النتاج ونَعَم جُفال كثيرة ونَعَم كُناب كثيرة وفُرار جمع فُرَّى هو ولد البقرة وبُرَاء جمع برِئٍ وقال السكّيت والسيرافى وغيرهما لم يأت شئ من الجمع على فُعال الّا احرف تُوَام جمع تَوْأم وشاة رُبَّى وغنم رُباب وظِئْر وظُوار وعرق وعراق ورِخل ورخال وفرير وفرار ولا نظيرَ لها وقال الزجاجىّ فى اماليه لم يجئ من الجموع فى كلام العرب على فُعال الّا ستّة احرف وذكر الستّة التى ذكرها السيرافى بعينها وقال ابن خالويه فى كتاب ليس لم يُجْمع على فُعال الّا نحوَ عشيرة احرف عرق وهو اللحم على العظم وعراق ورخل من اولاد الضأن ورخال وشاة رُبّى ورُباب

par des mots comme إِنْسَانٌ « homme, » pluriel أُنَاسٌ[1], *Cor.* VII, 160; سَفَرٌ « trace, » pluriel سُفَارٌ, Ibn Dor. *Icht.* ١٣, 22; جُذَاذَةٌ « fragment, » plur. جُذَاذ, Waḥadi *ad* Motanebbi, ١١٤, 1; تَرْدَةٌ et تَرْبَةٌ « deux noms de vêtements, » pl. تُرَادٌ et تُرَابٌ, Dozy, *Dict.* p. 105.

§ 86 : 46. — فُعُولَةٌ (Sacy, § 865).

Voici encore quelques exemples : جَمْلٌ « fruit, » جُمُولَةٌ, *Ḥam.* ١٤٧, 7; صَقْرٌ « aigle, » pluriel صُقُورَةٌ, *Mouf.* ٧٤, 1.

§ 87 : 47. — فَعَالَةٌ.

N'est dû qu'à un prolongement de la syllabe accentuée dans la forme فَعَلَةٌ, dont il sera question plus loin. Cette forme, très-fréquente en éthiopien comme pluriel du participe présent actif, ne semble s'être conservée en arabe que dans صَحَابَةٌ « compagnons, » que les lexicographes indigènes donnent comme un pluriel de صاحِبٌ. (Cf. Sacy, § 866.)

وتَوْأَمٌ وتُوَامٍ وفرير وفرار وهو ولد الظبية ونذل ونذال ورَذْلٌ ورذال وثَنِيٌّ وثُنَاءٌ وهو الولد الذى بعد البكر وناقة بِسط والجمع بساط فحصل من مجموع ما ذكروه ثلاثة عشر كلمةً وزاد فى الزمخشرى فى ابيات له عُوَام وهو بمعنى العُرَاق. Remarquons qu'un des exemples empruntés à Khalaweihi doit avoir été omis par le copiste; car il n'en a que neuf, au lieu de dix annoncés.

[1] Qui est ensuite abrégé en ناس.

§ 88 : 48. — فِعالة (Sacy, § 866).

Cette forme, plus fréquente, se retrouve dans فَحْلٌ « étalon, » pluriel فِحالةٌ, Sîb. ٢, ١; ذَكَرٌ « mâle, » pluriel ذِكارةٌ, *id. ibid.* بَكْرٌ « jeune chameau, » pluriel بِكارةٌ, Ibn Dor. *Icht.* ٣١, ١; جَمَلٌ « chameau, » pluriel جِمالةٌ, Beid. II, ٣٧٩, l. *ult.* ناهِبٌ « bandit, » pluriel نِهابةٌ, Koseg. *Chrest.* p. ١٣٢; أَمِيرٌ « émir, » pl. إِمارةٌ très-fréquent dans le roman d'Antar.

§ 89 : 49. — فُعَلاءُ (Sacy, § 859).

a. Est aussi formé, mais rarement, de فَعِيلٌ, ayant le sens passif comme قُتَلاءُ, pl. de قَتِيلٌ « tué, » et أُسَرَاءُ, pluriel de أَسِيرٌ « prisonnier. » Cf. *Mouf.* ٧٩, 4. Quant à فَعِيلٌ, provenant de racines concaves ou défectueuses, voici ce qu'en dit Soyouṭi dans le *Mizhār,* II, 51 : « فَعِيلٌ et فُعَلاءُ ne se trouvent dans les racines terminées par un *ya* que dans نَفِيٌّ « rejeté, » et نُفَوَاءُ.... et فعيل dans une racine dont la seconde radicale est redoublée ne forme jamais son pluriel en فُعَلاءُ; tout cela d'après Ibn Doreid, dans la *Djamhoura;* cependant quelqu'un fait, d'après Sîbaweihi, une exception pour شديد « fort, » et شُدَداءُ [1].

[1] Voici le passage : لم يجئ فعيلٌ وفُعَلاءُ من بنات الياء الّا

b. De فَعْلٌ : نَدْبٌ « prompt, » pluriel نُدَبَاءُ, Tebr. ad *Ḥam.* ٣٥٩, 9 ; سَمْحٌ « bienfaisant, » pluriel سُمَحَاءُ, *Mouf.* ٧٧, 4.

c. De فَعَالٌ : شُجَاعٌ « brave, » pluriel شُجَعَاءُ, Chaf. ms. Dresd. fol. 16 v°, l. 4 ; جبان « lâche, » *id. ibid.* ligne 6.

§ 90 : 50. — فَعَلَةٌ (Sacy, § 848).

On lit dans le *Mizhār* de Soyouṭi, II, 83 : « On ne connaît فَعَلَةٌ comme pluriel de فَعِيلٌ que dans سَرِىٌّ « généreux, » pluriel سَرَاةٌ. » Ibn Dor. *Icht.* ١١٩, 6, حبشة « les Éthiopiens, » comme un pluriel irrégulier.

§ 91 : 51. — فُعَلَةٌ (Sacy, § 849).

N'est qu'une variété de la forme précédente quand فاعِلٌ vient d'une racine défectueuse. Il semble que le *dhamma*, mis en tête, doive faire équilibre à la faiblesse intérieure de la racine[1].

نفِيٌّ وَنُفَوَاءُ ذكر ذلك ابو زيد كذا فى الجمهرة لم يجى فعيل فى المضاعف مجموعا على فُعلاء كذا فى الجمهرة قال بعضهم الآحرف واحد احكاه سيبويه شديد وشُدَدَاءُ. Cf. cependant aussi وُدَدَاءُ, pluriel de وَدِيدٌ « aimé. » *Mouf.* ٨٩, 12.

[1] C'est sans doute le même motif qui fait employer irrégulièrement de قَرْيَةٌ « bourg, » le pluriel قُرًى, *Cor.* XXXIV, 17 ; et de لَحْيَةٌ « mâchoire, » et حِلْيَةٌ « parure, » لُحًى et حُلًى, au lieu de لِحًى, et حِلًى, *Alf.* ٣٣٣, 9.

§ 92 : 52. — فِعَلَةٌ (Sacy, § 850).

a. De فَعُلٌ : رَجُلٌ « homme, » pluriel رِجَلَةٌ, Sîb. ٢, ١١.

b. De فَعِيلٌ : جَلِيلٌ « élève, » pluriel جِلَّةٌ, pour جِلَلَةٌ, 'Amr ben Kolth. *Mo'al.* v. 69.

§ 93 : 53. — فِعْلَةٌ (Sacy, § 851).

D'après Ibn 'Akil *ad* Alf. ٣٣١, « cette forme n'appartient à aucun singulier, et on retient les exemples. » La liste de M. de Sacy est très-bien faite; ajoutons-y seulement نِسْوَةٌ « les femmes, » *Cor.* xii, 30, où Beid. remarque : « C'est un nom de pluriel de آمْرَأَةٌ. »

§ 94 : 54. — فُعَلٌ (Sacy, § 841).

a. De فُعَلَةٌ : تُخَمَةٌ « indigestion, » pluriel تُخَمٌ, Sîb. ٨, l. *ult.* تُهَمَةٌ « soupçon, » pl. تُهَمٌ *id. ibid.* et Fakhri, *ap.* Sacy, *Chrest.* I, p. ٩.

b. De أَفْعَلُ, non pas employé comme élatif, mais comme adjectif dans un seul mot que mentionne Soyouṭi dans le *Mizhār*, II, 83. C'est أَدْرَعُ, pluriel دُرَعٌ « les nuits 15-18 du mois. » D'après Soyouṭi, ce serait pour assimiler ce mot à ceux d'ailleurs employés pour les autres périodes de trois jours. L'erreur du dictionnaire de Freytag, qui donne دُرْعٌ, n'a

pas été reproduite par M. Barbier de Meynard, dans son édition de Mas'oudi, *Les Prairies d'or*, III, p. 429, où on lit دُرَعٌ.

§ 95 : 55. — فِعَلٌ (Sacy, § 844).

Est abrégé de فِعَال dans un certain nombre de substantifs, dont le singulier est فَعْلَةٌ. On lit à ce sujet dans Soyouṭi, *Mizhār*, II, 46 : « Abou 'Obeid dit dans le غريب المصنّف (« Étrangetés des écrivains, » Hadji Khalfa, n° 8621) : فَعْلَةٌ ne fait au pluriel فِعَلٌ que dans trois mots : بَضْعَةٌ « miche de pain, » pluriel بِضَعٌ ; بَدْرَةٌ « œil perçant, » pl. بِدَرٌ et هَضْبَةٌ « goutte de pluie, » pl. هِضَبٌ[1]. Le *Ṣiḥaḥ* de Djaûhâri ajoute, d'après El 'Aṣma'i قَصْعَةٌ « bouclier, » pl. قِصَعٌ ; حَلْقَةٌ « anneau, » pl. حِلَقٌ ; حَيْدَةٌ « côté apparent, » pl. حِيَدٌ ; عَيْبَةٌ « vice, » pluriel عِيَبٌ ; le *Moudjammil* donne de plus ثَلَّةٌ « troupeau de brebis, » pluriel ثِلَلٌ[1]. Rattachons-y également قَصْرَةٌ « cou, » pl. قِصَرٌ, Beid. *ad Coran*, II, ٣٧٩, ١١ ; حاجَة « besoin, » pl. حِوَجٌ, *id. ibid.* et تارة « fois, » pluriel تِيَرٌ, Dj. *s. v.* où celui-ci

[1] Voici le passage de Soyouṭi : قال ابو عبيد فى غريب المصنّف لم يات فَعْلَةٌ وفِعَلٌ الا فى ثلاثة احرف بضعة وبضع وبدرة وبدر وهضبة وهضب وزاد فى الصحاح عن الاصمعى قصعة وقصع وحلقة وحلق وحيدة وحيد وعيبة وعيب وزاد فى المجمل ثلة للجماعة من الغنم وثلل

remarque que تِيَرٌ est pour تِيَارٌ, à cause de la lettre faible qui est au milieu du mot[1]. Nous avons vu que le même phénomène se produit aussi dans des mots dont la seconde radicale est une lettre forte; d'autres mots ayant, comme تارة, une lettre faible, sont ضَيْعَة « champ, » pl. ضِيَعٌ, Sîb. ١٥, 9; خيمة « tente, » pl. خِيَمٌ, *id. ibid.*

§ 96 : 56. — فَعَلٌ (Sacy, § 867).

De mots ayant au singulier une longue après la deuxième radicale : أَدِيمٌ « terre, » pl. أَدَمٌ, *Ham.* ١٣٩, 17, où Tebr. compare إِهَابٌ « peau, » pluriel أَهَبٌ; أَفِيقٌ « cuir, » pl. أَفَقٌ; عَمُودٌ « colonne, » pluriel عَمَدٌ; قضيم « épée rouillée, » pl. قَضَمٌ. Soyouṭi, *Mizhār*, II, 51, cite les mêmes exemples, plus عَسِيبٌ « os de la queue, » pluriel عَسَبٌ.

§ 97 : 57. — فُعُلٌ (Sacy, § 843).

Est le pluriel naturel de tous les mots qui, au singulier, ont une longue après la deuxième radicale.

[1] Voici le passage de Djaûhâri, *s. v.* وهو والجمع تارات وتير
مقصور من تيار كما قالوا قامات وقيم وانما غير لاجل حرف
العلّة ولولا ذلك لما غُيِّر الا ترى انهم قالوا فى جمع رحبة رحاب
ولم يقولوا رحب قال الشاعر يقوم تارات ويمشى تيرا

Quand il est appliqué à des mots des formes فَعْل, فَعَل, ou autres analogues, il me semble être contracté de فُعُول. Quelques grammairiens considèrent فُعُل dans ces cas-là comme un pluriel de pluriel, en passant par فِعال, comme intermédiaire. Cf. Moubarrad, *Kāmil*, ١٨, 8; Beid. II, ١٥٢, 17. On trouve de عِيانٌ « fer de la charrue, » qui a une lettre faible au milieu de la racine, le pluriel عُيُنٌ, Sîb. ٣٠, 15. On trouve également خُشُبٌ, comme pluriel de خَشْبَاءُ « pierre dure. » *Cor.* LXIII, 4.

§ 98 : 58. — فُعْل (Sacy, § 842).

Est souvent une forme plus légère pour فُعُل; dans d'autres cas, il en est tout à fait indépendant.

a. De فَعْل : سَقْف « toit, » pluriel سُقْف, Tebr. ad *Ḥam.* ٨١٥, 10; رَهْنٌ « gage, » pluriel رُهْنٌ, *id. ibid.* وَرْدٌ « rose, » pluriel وُرْد *id.* ٢٢٧, 23; خَشْرٌ « (flèche) pénétrante, » pluriel خُشْرٌ, *id. ibid.* (médiale faible) جَوْنٌ « rouge, » pl. جُونٌ, ʿAmr ben Kolth. *Moʿal.* v. 77; رَأْسٌ « tête, » pl. رُؤْسٌ, *Ḥam.* ٨١٥, 9; (deuxième radicale redoublée) كَثٌّ « épais, » pl. كُثٌّ, *Ḥam.* ٢٢٧, 24.

b. De فَعَل : أَسَدٌ « lion, » pluriel أُسْدٌ, *Ḥam.* ٧٥, 6; وَثَنٌ « idole, » pluriel وُثْنٌ, Sîb. ٣, 2 (méd. و), ساق « jambe, » pluriel سُوقٌ, *Ḥam.* ٨٢٣, 18.

c. De فَعِلٌ : لَسِنٌ « beau diseur, » pluriel لُسْنٌ, *Ḥam*. ٩٩٥, 17.

d. De فَعَلَةٌ : بَدَنَةٌ « corps, » pl. بُدْنٌ, *Cor*. XXII, 37, où Beid. compare خَشَبَةٌ « bois dur, » pluriel خُشْبٌ ; (méd. و), نَاقَةٌ « chameau, » pluriel نُوقٌ, vers ap. Sacy, *Anthol*. p. 336; بَاحَةٌ, Ḥar. ٢٨٥, 2, où le commentaire compare سَاحَةٌ « aire, » plur. سُوحٌ et لَابَةٌ « endroit pierreux, » pluriel لُوبٌ.

e. De فاعل (méd. و) : هائدٌ « repentant, » pluriel هُودٌ. *Cor*. II, 105; عائدٌ « visiteur, » pl. عُودٌ. Lebid, *Moʿal*. v. 7, où le commentaire, donné par Arnold, fournit plusieurs exemples de mots en فاعِلٌ sans *waw* au milieu, qui font aussi au pluriel فُعْلٌ. Ce sont : بارِدٌ « dent de devant, » pluriel بُزْدٌ ; فارِهٌ « agile, » pluriel فُرْهٌ. Cependant, en général, فُعْلٌ ne se rapporte qu'au singulier en فاعِلٌ, dont la seconde radicale est un *waw*. Cf. aussi حائل « chamelle peu féconde, » pluriel حُول. *Ḥam*. ٣٤٤, l. pénult.

f. De فَعَالٌ (méd. و) : نَوَارٌ « fuyard, » pluriel نُورٌ, *Mouf*. ١٨١, 18; عَوَانٌ « animal entre deux âges, » pl. عُونٌ, *id. ibid*.

g. De فِعَالٌ : غِلافٌ « fourreau, » pl. غُلْفٌ, *Cor*. II, 82 ; (méd. و) خِوَانٌ « table, » pluriel خُونٌ, Sîb. ٢٥, 13.

h. De فُعَال : غُرَابٌ « corbeau, » pluriel غُرْبٌ, Ibn Dor. *Icht.* ٢٥٣, 14; ذُبَابٌ « mouche, » pluriel ذُبٌّ, *id. ibid.* سُوَارٌ « bracelet, » pluriel سُوُرٌ, Sîb. ٢١, 17.

i. De فُعَّال, dans un seul mot, d'après Soyouṭi, *Miz.* II. 63, خُوَّارٌ « faible, » pluriel خُوُرٌ.

i. De فَعِيل : غَدِيرٌ « étang, » pluriel غُدُرٌ, ʿAmr, *Moʿal.* v. 78; عقيم « femme stérile, » pluriel عُقُمٌ, *Ḥam.* ٧٠٣, 10.

k. De فَعُول, selon quelques-uns, رَسُولٌ « prophète, » pluriel رُسْلٌ. Sîb. ١٩, 18; (méd. و) قَوُولٌ « bavard, » pluriel قُولٌ, *id.* ٢٠, 14.

l. De فَعِيلَةٌ : ظَعِينَةٌ « selle de femme, » pluriel ظُعْنٌ, Lebid, *Moʿal.* v. 12.

m. De فُعْلِيٌّ : جُعْفِيٌّ « de la tribu de Djouʿf, » pl. جُعْفٌ. *Ḥam.* ٣٨٢, 9, où Tebrîzî compare زَنْجِيٌّ « le Zandjite » et زَنْجٌ; et رُومِيٌّ « Romain, » et رُومٌ; جُونِيٌّ « sorte d'oiseau, » pluriel جُونٌ. *Ḥam.* ٩٥٤, *l. ult.* « Et c'est, dit Tebrîzî, comme on dit عَرَبِيٌّ « arabe, » et عُرْبٌ; et c'est là un pluriel analogue à celui qui ne se distingue de son singulier que par la suppression d'un *hâ*, comme تَمْرَةٌ et تَمْرٌ « les dattes. »

§ 99 : 59. — فَعْلٌ.

N'est employé que dans un certain nombre de mots,

et particulièrement de participes en فاعِلٌ, pris substantivement. Ainsi راجِلٌ « fantassin, » pluriel رَجْلٌ, *Cor.* XVII, 66; ماعِزٌ « chèvre, » pluriel مَعْزٌ, *Cor.* XVII, 44; صاحِبٌ « compagnon, » pluriel صَحْبٌ, ʿAmroûou'l-keis, *Moʿal.* v. 15; تاجِرٌ « marchand, » pl. تَجْرٌ, Beid. *ad Cor.* I, ٣١٢, 14; شائِلَةٌ « chamelle grosse, » pluriel شَوْلٌ, Tarafa, *Moʿal.* v. 15; هَدْيَةٌ « moyen, » pluriel هَدْىٌ, *Cor.* V, 2, où Beid. compare جَدْيَةٌ « fine poussière, » pluriel جَدْىٌ; عَصُونٌ « vent violent, » pluriel عَصْفٌ, Motanebbi, ١٠, 8.

§ 100 : 60. — فِعْلٌ.

N'est qu'une variété de la forme فُعْلٌ, appartenant aux noms dont la seconde radicale est un *yâ* et détermine le changement de la voyelle. Ainsi أَهْيَمُ « obscur, » pluriel هِيمٌ, *Cor.* LVI, 35; أَشْيَبُ « qui a les cheveux blancs, » pluriel شِيبٌ, ʿAmr. *Moʿal.* v. 47; نابٌ « dent, » pluriel نِيبٌ, Sîb. ١٤, 2; بَيُوضٌ « blanc, » pluriel بِيضٌ, *id.* ٢٥, 17, etc. Citons enfin دِمْىٌ pour دِمًى, par une licence poétique, Antar, *Moʿal.* v. 15.

§ 101 : 61. — فَعْلَى (Sacy, § 861).

Il n'y a rien à ajouter à la nomenclature très-riche et très-complète donnée par M. de Sacy.

§ 102 : 62. — فِعْلَى.

A la note citée par M. de Sacy, p. 368, note 1, et empruntée par lui à Hariri, p. ٥٣٩, l. 14, on peut comparer *Mouf.* ٨٤, 18 et *Alf.* ٣٤٣, 5.

En terminant ce travail, je ne me fais aucune illusion sur les lacunes que je laisse, sans même chercher à les combler; car pour que ce travail fût complet, il faudrait maintenant parler ici en détail des formes particulières aux noms de pluriels; des diminutifs formés non pas du singulier, mais du pluriel; des noms relatifs, comme حَشَائِشِي «un herboriste,» qui proviennent, par l'addition d'un *yâ*, de mots au pluriel, ici de حَشَائِش «les herbes;» des sens différents dans lesquels sont pris les divers pluriels d'un même mot, etc. etc. Cependant, tel qu'il est, je ne désespère pas que cet essai, augmenté de quelques appendices où j'essayerai de traiter ces points spéciaux, ne présente quelque intérêt pour ceux qui s'adonnent aux études de grammaire sémitique.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 AVRIL 1867.

La séance est ouverte à huit heures par M. Reinaud, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Behrnauer, de Dresde, qui offre à la Société asiatique des photographies de quatre plaques d'inscriptions assyriennes. Le Conseil décline cette offre; il paraît que ces inscriptions ont déjà été publiées dans l'ouvrage de M. Lajard.

Est proposé et reçu membre de la Société :

M. l'abbé FAVRE, professeur à l'École des langues orientales vivantes.

M. Oppert donne lecture de la traduction d'une petite inscription assyrienne, qui contient une dénonciation au roi d'un ministre qui n'aurait pas employé pour sa destination une somme de sept talents. M. Oppert donne quelques détails sur d'autres petits documents du même genre.

M. Mohl annonce à la Société asiatique que l'Académie des Inscriptions a décidé aujourd'hui même la publication d'une collection d'inscriptions sémitiques.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'éditeur. *Cosmographie de Chems-ed-din Abou-Abdallah Mohammed-ed-Dimichqi.* Texte arabe, publié par M. MEHREN. Saint-Pétersbourg, 1866, in-4°.

Par l'auteur. *Geografia de las lenguas y carta etnografica de Mexico*, par M. Orozco y Berra. Mexico, 1864, in-4°.

Par l'auteur. *Indische Alterthumskunde*, von Chr. Lassen. Vol. I, part. 2, deuxième édition. Leipzig, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Martin Hylacomylus Waltzenmüller, ses ouvrages et ses collaborateurs*, par un géographe bibliophile. Paris, 1867, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*. Février-mars 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Les Psaumes*, traduits de l'hébreu par M. Charles Bruston. Paris, 1865, in-8°.

Par l'auteur. *Dictionnaire étymologique chinois-annamite et latin-français*, par G. Pauthier. Paris, 1867, grand in-8°. 1re livraison, comprenant les dix premiers radicaux.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IX, VI[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.

JOURNAL ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME X

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, DUGAT, DULAURIER, FEER
FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN
KASEM-BEG, MOHL, OPPERT, PAUTHIER, REGNIER, RENAN
DE ROSNY, DE ROUGÉ, SANGUINETTI, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME X



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LXVII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1867.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE ANNUELLE DU 27 JUIN 1867.

La séance est ouverte à 1 heure.

Le fauteuil du président, en l'absence des vice-présidents, est occupé d'abord par M. Garcin de Tassy, qui le cède plus tard à M. Guigniaut.

Il s'élève au commencement de la séance une objection contre la forme des bulletins de vote, qui aurait empêché le scrutin d'être secret; pour éviter un doute sur la régularité de l'opération, il est procédé à un nouveau scrutin.

M. Garcin de Tassy ouvre la séance en prononçant les paroles suivantes :

Messieurs,

Vous voulez me faire occuper aujourd'hui, pour votre séance générale, le fauteuil qui a été occupé pendant vingt années avec tant d'assiduité par M. Reinaud, qu'une mort tout à fait soudaine a récemment enlevé à la science. Je laisse à notre secrétaire le soin de vous dire, bien mieux que je ne pourrais le faire moi-même, ce que l'érudition orientale, l'histoire et la géographie doivent à feu notre président. Quant à moi, je veux vous rappeler seulement que notre

Société fut fondée en 1822, sous la présidence d'honneur du duc d'Orléans, par les orientalistes et les gens du monde, amis de l'Orient, les plus éminents de l'époque, desquels je me bornerai à vous citer l'illustre Silvestre de Sacy, Champollion jeune, dont les travaux originaux ont ouvert la voie à notre ingénieux égyptologue le vicomte de Rougé; Abel Rémusat, Saint-Martin et Chézy; Burnouf l'helléniste et son fils le célèbre indianiste; Kieffer, l'éditeur de la Bible turque et son collaborateur Bianchi; Fauriel, le spirituel philologue; Raoul-Rochette, Cousin, Alexandre de Humboldt, le duc de Richelieu, alors ministre des affaires étrangères; le duc de Rauzan; le comte d'Hauterive, qui avait accompagné l'ambassadeur Choiseul-Gouffier à Constantinople; le baron de Montbret, le comte de Lasteyrie et le gallican comte Lanjuinais; le duc de Clermont-Tonnerre, alors ministre de la guerre, et son cousin Amédée, l'arabisant; François Littré, l'indianiste, et son fils (l'auteur du grand Dictionnaire de la langue française), lequel, avec MM. Guizot, Caussin de Perceval, le baron Guerrier de Dumast, le chevalier de Paravey, et celui qui remplit les fonctions de secrétaire à la séance d'inauguration, et qui a l'honneur de vous adresser la parole, sont les seuls survivants de cette phalange lettrée.

La Société asiatique est toujours restée fidèle au programme qu'elle adopta, et si après un si brillant commencement elle s'est trouvée ensuite dans des conditions plus modestes, elle n'en a pas moins poursuivi son but et rempli la tâche qu'elle s'était imposée. Dès les premiers mois de son existence, elle publia le *Journal asiatique.* Qu'il me suffise de vous rappeler, dans les vingt premières années, les savantes contributions de Schulz, qui périt si malheureusement dans un voyage entrepris pour l'érudition, d'Étienne Quatremère, de Klaproth, de Fulgence Fresnel, du baron d'Eckstein, de Hammer-Purgstall, de Guillaume de Humboldt, de Jacquet, de Landresse et de bien d'autres, outre les articles dus aux savants que j'ai d'abord mentionnés.

Dans les années suivantes, nous trouvons des travaux non moins estimables : tels sont ceux de MM. Stanislas Julien, Regnier, Sédillot, Botta, de Rougé, Defrémery, Bargès, Bertrand, Pauthier, Oppert, Dulaurier, Renan, Munk, Éd. Biot, Belin, de Rosny, de Khanikof, Kasem Beg et plusieurs autres orientalistes distingués.

La Société asiatique, outre la publication de son Journal, a mis au jour une série d'ouvrages d'une incontestable utilité, et qui n'auraient pu paraître sans son patronage, et elle a toujours tenu régulièrement ses séances, ce qui a contribué à soutenir le zèle des membres résidents.

Continuons, Messieurs, à suivre la voie qui a valu à notre Société le rang distingué qu'elle occupe parmi les Sociétés savantes de l'Europe; et il en sera ainsi, j'en ai l'assurance, quand je vois l'ardeur pour les recherches nouvelles sur l'Orient ancien et moderne qui nous anime tous et qui promet des résultats de plus en plus importants.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont proposés et élus membres de la Société :

MM. Grégoire Melgounoff, conseiller de cour.
Achille Sinet, secrétaire de la direction de l'intérieur, à Saïgon (Cochinchine).
Charles Rudy.

Le secrétaire donne lecture du rapport sur les travaux du Conseil pendant l'année 1865-1866.

M. Defrémery donne lecture d'une notice sur l'ouvrage de Makrîzy : *De valle Hadramaut*, edidit Noskouwyj.

On dépouille les votes de renouvellement du Conseil. Le dépouillement donne les résultats suivants :

Président : M. Mohl.

Vice-présidents : MM. Caussin de Perceval, le duc de Luynes.

Secrétaire : M. Renan.

Secrétaire adjoint : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. de Longpérier.

Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Pauthier, Barbier de Meynard.

Membres du Conseil : MM. Dugat, Foucaux, Sanguinetti, Guigniaut, Barthélemy Saint-Hilaire, Brunet de Presle, Bréal, Derenbourg.

Censeurs : MM. Guigniaut, Barthélemy Saint-Hilaire.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'éditeur. *Ibn al Athiri Chronicon*, quod perfectissimum inscribitur vol. primum, historiam anteislamicam continens, edidit Carolus Johannes Tornberg. Leyde, 1867, in-8°.

Par le traducteur. *La reconnaissance de Sacountala*, drame en sept actes de Kalidasa, traduit du sanscrit par P. E. Foucaux. Paris, 1867, in-12.

Par l'auteur. *La Société arménienne contemporaine des Arméniens de l'Empire ottoman*, par le prince Mek. B. Dadian. (Extrait de la *Revue des deux mondes.*) Paris, 1867, in-8°.

Par l'éditeur. Plusieurs numéros du Journal arabe de Beyrouth.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie.* Paris, mai 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par Louis-Auguste MARTIN. Tome IV, cahiers 5 et 6. Paris, 1867, in-8°.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 27 JUIN 1867.

PRÉSIDENT.

M. MOHL.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. CAUSSIN DE PERCEVAL.
Le Duc DE LUYNES.

SECRÉTAIRE.

M. RENAN.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. BARBIER DE MEYNARD.

TRÉSORIER.

M. DE LONGPÉRIER.

COMMISSION DES FONDS.

MM. GARCIN DE TASSY.
BARBIER DE MEYNARD.
PAUTHIER.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. DUGAT.
FOUCAUX.
SANGUINETTI.

MM. Guigniaut.
Barthélemy Saint-Hilaire.
Brunet de Presle.
Bréal.
Derenbourg.
Le marquis d'Hervey de Saint-Denys.
Sédillot.
De Khanikof.
Garrez.
Zotenberg.
Victor Langlois.
Ad. Regnier.
L'abbé Bargès.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
De Saulcy.
De Slane.
Dulaurier.
Oppert.
Stanislas Julien.
Defrémery.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1866-1867,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 27 JUIN 1867,

PAR M. JULES MOHL.

Messieurs,

Avant de vous rendre compte des travaux qui viennent de se terminer, je sens le besoin de m'excuser auprès de vous de ce que je me suis chargé encore une fois d'un devoir dont l'accomplissement m'est devenu de plus en plus difficile et auquel je croyais avoir renoncé bien définitivement l'année dernière. Des circonstances impérieuses ont rendu impossible à celui de nos collègues qui s'était chargé du rapport de l'année actuelle d'accomplir son intention, et je n'ai eu que bien peu de temps pour tâcher de le remplacer. Je demande donc toute votre indulgence pour la manière incomplète dont je m'acquitterai de ma tâche.

Votre Conseil a eu pendant l'année dernière à s'occuper beaucoup de l'administration intérieure

de la Société. La malheureuse fin de la librairie Duprat, la nécessité dans laquelle nous nous sommes trouvés de changer de gérant et de local, et le règlement des comptes qui en a été la suite ont imposé à votre Commission des fonds un travail long et désagréable; mais vous verrez que ces affaires ont été heureusement terminées par les soins de MM. Barbier de Meynard et Pauthier, auxquels la Société doit une profonde reconnaissance. La translation de votre bibliothèque a pu se faire grâce au dévouement de MM. Garrez et Guyart, à qui nous devons de grands remercîments. Quand tout ce travail a été terminé, nous pouvions espérer avoir pourvu pendant quelque temps aux besoins matériels de notre Société; mais il paraît que, par des raisons qui ne dépendent en rien de nous, nous sommes menacés de nouvelles difficultés pour nous loger. Si elles arrivent réellement, vous pouvez être sûrs que votre Conseil ne négligera rien pour les surmonter. Mais ces embarras répétés, qui sont tout à fait étrangers au but et à la nature d'une Société savante, nous font sentir de plus en plus la nécessité de rechercher un moyen radical pour y échapper. Permettez-moi de dire quelques mots sur ce sujet avant que j'aborde le sujet principal de ce rapport.

Les Sociétés savantes libres ont pris depuis quarante ans en France et ailleurs un développement que personne n'avait prévu, mais que l'état actuel de la science explique et justifie. Les sciences se sont subdivisées; bien des branches se sont déta-

chées du vieux tronc et ont acquis une existence indépendante, et les études sont devenues si variées et si spéciales que les Académies officielles ne suffisent plus à leur servir de laboratoire et d'organe. Les essais auxquels on se livre dans chacune de ces branches, les découvertes vraies ou imaginaires qui se produisent, les observations de détail qui sont faites et qu'il faut vérifier et enregistrer, les voies nouvelles que chaque progrès ouvre à la curiosité scientifique ont besoin de réunions spéciales, composées d'hommes voués à des études analogues, où ils trouvent de la sympathie, du contrôle, de la contradiction et une discussion détaillée et parfaitement libre.

Les Académies officielles peuvent faire beaucoup de choses que des Sociétés libres seraient bien imprudentes de tenter; mais celles-ci offrent sous bien des rapports des facilités qu'on ne peut pas trouver dans une Académie, parce qu'elles ont plus de temps à donner à leurs objets spéciaux, et parce que tout homme qui s'intéresse à une science peut s'y faire recevoir et a le droit de se faire entendre et de faire discuter ses découvertes et ses idées avant de les soumettre au jugement du public.

Quiconque a observé les Sociétés libres avec quelque attention, doit convenir qu'elles atteignent dans une grande mesure le but qu'elles se sont proposé, qu'elles entretiennent la vie dans les branches spéciales de la science, qu'elles provoquent beaucoup de travaux, qu'elles publient bien des ouvrages qui

sans elles ne pourraient pas voir le jour et ne seraient probablement pas entrepris, qu'elles servent d'intermédiaires entre le public et les savants et que leurs journaux sont devenus des organes indispensables pour la science.

Les Sociétés savantes libres ont facilement pris leur place dans tous les pays civilisés; elles ont été accueillies avec faveur par le public et sans méfiance par les gouvernements même les plus despotiques. Mais il leur reste à s'assurer leurs moyens d'action, car la science pure, celle qui laisse à d'autres l'application des faits qu'elle découvre, n'arrive que graduellement, lentement, et seulement chez les peuples les plus cultivés, à vivre de ses propres moyens. Il faut espérer que ce temps viendra partout et pour toutes les sciences, à mesure qu'augmentera le nombre des hommes qui ont assez de culture pour s'intéresser à la science pure; mais cet heureux moment est encore loin pour bien des sciences et dans bien des pays. La plupart des gouvernements ont compris cette position et ont donné, quoique avec beaucoup de parcimonie, des encouragements aux Sociétés libres. Cette expérience a parfaitement réussi; les gouvernements n'ont pesé en rien sur les Sociétés, qui ont conservé leur liberté entière, et les Sociétés, de leur côté, ont appliqué les moyens dont elles disposent à l'avantage de la science et avec un entier désintéressement.

Quant à notre Société, elle n'a pas à se plaindre du gouvernement, qui lui a accordé des encourage-

ments sous différentes formes; mais il n'a pourtant jamais pensé à donner, ni à elle, ni à d'autres Sociétés libres, ce qui leur manque le plus et ce qui contribuerait le plus à les consolider, à leur permettre de se développer et à consacrer toutes leurs ressources propres au progrès de la science, je veux dire un local public. En Angleterre, où le gouvernement est bien moins porté à s'occuper des institutions scientifiques, on a senti qu'il y avait là un besoin impérieux, et le gouvernement y fait élever dans ce moment un édifice considérable pour servir de local à six Sociétés libres. Ce besoin est bien plus urgent à Paris, où le remaniement incessant de la ville réduit, selon une expression officielle et pittoresque, les habitants à l'état de nomades, et où il serait si facile, soit au gouvernement, soit à la ville, de consacrer un édifice public aux besoins des Sociétés. Ce sacrifice serait amplement récompensé par la stabilité qu'il donnerait à des institutions d'une incontestable valeur et par l'accumulation de bibliothèques spéciales et de collections facilement accessibles, qui en seraient la suite naturelle. Je crois qu'on ne pourra plus fermer longtemps les yeux sur la nécessité d'un pareil arrangement. En attendant nous nous aiderons nous-mêmes, nous supporterons les inconvénients d'une position que nous avons en commun avec presque tous les habitants de Paris, et nous n'interromprons pas les travaux qui sont le but réel et unique de l'existence de notre Société. J'ai presque honte de vous avoir parlé de ce sujet; mais il inté-

resse toutes les Sociétés libres, et je suis sûr qu'il s'est présenté souvent à l'esprit de chacun de vous.

Je reviens à mon sujet propre, aux travaux de votre Société pendant la quarante-cinquième année de son existence; mais mon premier devoir est de dire quelques mots sur les pertes que la Société et la littérature orientale ont éprouvées par la mort de plusieurs des membres les plus considérables de votre Conseil, M. Reinaud, votre président, M. Noël Desvergers et M. Munk.

M. Reinaud était né en 1795 à Lambesc, en Provence, et fit ses études au séminaire d'Aix, où il se distingua par sa grande ardeur pour le travail. Il vint à Paris en 1814 pour achever ses études ecclésiastiques et pour suivre les cours des langues orientales qui pouvaient lui être utiles. C'est ainsi qu'il devint en même temps que Freytag, que les chances de la guerre avaient amené à Paris, élève de M. de Sacy, ce qui décida du cours entier de sa vie. En 1818, il accompagna, en qualité de secrétaire, M. de Portalis à Rome, où il continua ses études sous les Maronites de la Propagande et où il s'occupa surtout de la numismatique musulmane. Revenu à Paris, il fut chargé par M. de Blacas de rédiger la description de la partie musulmane de ses collections d'antiquités et de médailles. Il commença par publier en 1820 une lettre à M. de Sacy sur cette collection [1]; mais son travail détaillé ne parut qu'en 1828.

[1] *Lettre à M. Silvestre de Sacy, sur la collection de monuments orientaux de M. le comte de Blacas.* Paris, 1820, in-8°.

Cet ouvrage, qui est en deux volumes[1], contient beaucoup plus que ce qu'on était en droit d'attendre de la description d'un cabinet d'antiques; il forme un véritable traité d'épigraphie arabe, le premier qui ait paru, et, je crois, jusqu'à présent le seul. L'auteur y explique les formules principales dont les Musulmans se servent sur leurs sceaux et sur les pierres gravées et dont ils aiment à orner leurs armes et leurs ustensiles, et il entre dans beaucoup de détails sur les usages, les préjugés et les superstitions qu'il faut connaître pour résoudre les nombreuses difficultés que présentent ces petits monuments. C'est de tous les ouvrages de M. Reinaud celui qui a été le plus utile. Il devait être suivi par la description des médailles musulmanes de M. de Blacas; mais cette partie du travail n'a jamais été achevée, parce que les fonctions que M. Reinaud accepta en 1824, au cabinet des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, l'entraînaient de plus en plus vers des études purement historiques. A partir de cette époque, il renonça d'un côté à la carrière de l'église, à laquelle il avait été destiné dès son enfance, mais qu'il n'avait suivie que jusqu'au point qui lui donnait le droit de prendre le titre honorifique d'abbé, que portent ses premières publications et qu'il abandonna alors; de l'autre côté, il renonça presque entièrement aux

[1] *Monuments arabes, persans et turcs, du cabinet de M. le duc de Blacas et d'autres cabinets, considérés et décrits d'après leurs rapports avec les croyances, les mœurs et l'histoire des nations musulmanes*, par M. Reinaud. Paris, 1828, in-8°, avec planches.

études numismatiques et épigraphiques, qui l'avaient occupé jusqu'alors, et se voua entièrement à l'histoire de l'Orient.

Il commença, peu après son entrée à la Bibliothèque, la longue série de ses ouvrages historiques et géographiques, par la publication d'extraits d'auteurs orientaux relatifs aux croisades, qu'il emprunta à l'admirable collection de matériaux qu'avait préparée le bénédictin dom Berthereau[1]. Après quelque temps, il jugea lui-même très-sévèrement ce premier essai, corrigea les traductions qu'il avait empruntées à dom Berthereau, et publia en 1828 une nouvelle édition très-augmentée de l'ouvrage[2]. Ce travail servit à rappeler à l'Académie des inscriptions qu'elle avait encore à recueillir un héritage des Bénédictins, et ne fut pas sans influence sur la décision que prit dix ans plus tard cette compagnie savante de publier un corps complet d'historiens orientaux et occidentaux des croisades. M. Reinaud lui-même fut reçu membre de l'Académie en 1832, et fit paraître peu de temps après son histoire de l'invasion des Sarrasins en France[3].

[1] *Extraits des historiens arabes faisant partie de la biographie de l'Histoire des croisades de* M. Michaud, traduits en partie et revus pour le reste par M. J. F. Reinaud. Paris, 1822, in-8°.

[2] *Extraits des historiens arabes, relatifs aux guerres des croisades*, ouvrage formant, d'après les écrivains musulmans, un récit suivi des guerres saintes; nouvelle édition entièrement refondue par M. Reinaud. Paris, 1829, in-8°.

[3] *Invasion des Sarrasins en France et de France en Savoie, en Piémont et dans la Suisse, d'après les auteurs chrétiens et mahométans*, par M. Reinaud. Paris, 1836, in-8°.

Pendant que ce volume s'imprimait, M. de Sacy conçut, en 1834, le projet de faire publier par la Société asiatique le texte arabe de la géographie d'Aboulféda, d'après le manuscrit autographe, conservé à Leyde. Il proposa pour éditeurs M. Reinaud et M. de Slane, et il put encore lui-même surveiller l'impression de la moitié du volume. L'ouvrage fut terminé en 1840[1], et la Société a toujours été justement fière de cette publication. M. Reinaud commença alors la traduction de cet ouvrage et en fit paraître, en 1848, le premier volume[2] et la première moitié du second, précédée d'une longue introduction dans laquelle il entreprit pour la première fois de faire une histoire chronologique et systématique des connaissances et des découvertes géographiques des Arabes. C'est, je crois, le meilleur des ouvrages de l'auteur, et il est à regretter que d'autres occupations ne lui aient pas laissé le temps de l'achever.

M. de Sacy, le restaurateur des études arabes en Europe, étant mort en 1838, M. Reinaud eut le grand et périlleux honneur de lui succéder dans sa chaire d'arabe à l'École des langues orientales vivantes, de même qu'il lui succéda plus tard dans la place d'administrateur des manuscrits orientaux de la Bibliothèque impériale. Son édition d'Aboul-

[1] *Géographie d'Aboulféda*, texte arabe publié d'après les manuscrits de Paris et de Leyde, aux frais de la Société asiatique, par M. Reinaud et M. de Slane. Paris, 1840, in-4°.

[2] *Géographie d'Aboulféda*, traduite de l'arabe en français et accompagnée de notes et d'éclaircissements, par M. Reinaud, vol. I et II, Paris, 1848, in-4°.

féda avait mis M. Reinaud en goût d'études sur la géographie, et il entreprit, sur la demande de M. Lebrun, alors directeur de l'Imprimerie royale, de terminer l'édition d'une relation de voyages faits par quelques marchands arabes dans les mers de la Chine, dont Renaudot avait déjà donné une traduction en 1718. Le texte arabe de ce petit livre avait été imprimé par Langlès en 1811; mais la traduction n'avait pas été faite, et l'édition du texte était restée dans les magasins de l'imprimerie. M. Reinaud en fit la traduction, l'accompagna d'une introduction et de notes, et publia le tout en 1845[1]. D'autres travaux sur la géographie et l'histoire des Arabes se suivirent rapidement; M. Reinaud publia dans notre Journal les fragments arabes relatifs à l'histoire de l'Inde[2], qui font suite à un semblable recueil qu'avait fait paraître M. Gildemeister. Il se servit plus tard de ces documents comme de pièces justificatives dans un mémoire d'une grande étendue sur l'ancienne géographie de l'Inde, qui a paru dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*[3]. Cet ouvrage fut suivi par des travaux analogues sur le royaume

[1] *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine, dans le IXe siècle de l'ère chrétienne,* imprimée en 1811 par les soins de feu Langlès, publiée par M. Reinaud. Paris, 1845, 2 vol. in-18.

[2] *Journal asiatique,* années 1844 et 1845.

[3] *Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde, antérieurement au milieu du XIe siècle de l'ère chrétienne, d'après les écrivains arabes, persans et chinois,* par M. Reinaud, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, vol. XVIII. Paris, 1849, in-4°.

de la Mésène et de la Characène [1], sur le Périple de la mer Érythrée et la navigation des mers orientales au IIIe siècle de notre ère [2], enfin par un mémoire très-étendu sur les connaissances des Romains en géographie orientale [3] et sur les plans de conquêtes en Asie que l'auteur attribue à Auguste [4].

C'est le dernier ouvrage que M. Reinaud ait publié lui-même; mais il a laissé deux travaux dont l'impression est assez avancée pour qu'ils puissent paraître, l'un dans quelques jours, l'autre dans quelques mois. Le premier est un rapport sur les progrès que la littérature arabe a faits en France depuis vingt ans; il a été demandé par M. le Ministre de

[1] *Journal asiatique*, année 1861.

[2] *Mémoire sur le Périple de la mer Érythrée et sur la navigation des mers orientales au milieu du IIIe siècle de l'ère chrétienne*, d'après les témoignages grecs, latins, arabes, persans, indiens et chinois, par M. Reinaud. Dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, vol. XXIV. Paris, 1864, in-4°.

[3] *Journal asiatique*, année 1863.

[4] Je crains d'avoir fait des oublis, car je m'aperçois au dernier moment que je n'ai pas parlé de la nouvelle édition du Hariri de M. de Sacy, qui a paru sous ce titre : *Les séances de Hariri*, avec un commentaire choisi, par Silvestre de Sacy; deuxième édition, revue sur les manuscrits et augmentée d'un choix de notes historiques et explicatives en français, par MM. Reinaud et Derenbourg. Paris, 1847, in-4°. Au reste, des sujets de ce genre entraient moins dans le cercle habituel des études de M. Reinaud; aussi n'y a-t-il guère de lui que l'introduction; les notes françaises qui terminent l'ouvrage sont toutes de la main de M. Derenbourg. Il avait aussi eu l'idée de publier une nouvelle édition de la grammaire de M. de Sacy, mais il rencontra des difficultés qui le firent renoncer à ce plan et le déterminèrent à composer une grammaire arabe tout à fait indépendante de celle de M. de Sacy. J'ignore jusqu'à quel point il a poursuivi cette idée.

l'instruction publique; l'autre, bien plus considérable, est le premier volume de la Collection d'historiens arabes des croisades, dont la publication lui avait été confiée par l'Académie des inscriptions. Ce volume commence par la traduction des parties des Annales d'Aboulféda qui se rapportent aux croisades et qui servent ainsi d'introduction aux textes des auteurs spéciaux qui doivent être reproduits. Ces textes commencent par les extraits de la Chronique d'Ibn el Athir, qui remplissent la plus grande partie de ce volume et s'étendront encore sur une partie du second. Après avoir fait imprimer la première moitié du premier volume, M. Reinaud s'adjoignit notre collègue M. Defrémery, pour continuer la rédaction du texte et la traduction, ne se réservant à lui-même que l'introduction générale à la Collection, dans laquelle il se proposait de présenter le tableau de l'état politique et religieux du monde musulman à l'époque des croisades. Il consacra plusieurs années aux études qu'exigeait un cadre aussi ambitieux, et n'eut pas le temps de terminer ce travail, dont il n'a achevé qu'un fragment sur l'histoire des Seldjoukides, qui pourra, je l'espère, paraître dans votre Journal.

Dans son ardeur pour le travail, M. Reinaud ne tenait pas compte des droits de son âge et de l'affaiblissement de ses forces. Il en avait un sentiment vague; il m'a dit, il y a deux ans, qu'il devait se restreindre et s'appliquer uniquement à terminer ce qu'il avait commencé; il aurait probablement dû,

dès lors, cesser tout travail, mais il ne pouvait s'y résigner; victime de son activité incessante, il a succombé sous un de ces terribles accidents par lesquels se venge le cerveau quand les savants ne lui accordent pas le repos nécessaire. M. Reinaud a été président de votre Société pendant vingt ans, et vous savez tous avec quelle exactitude il a rempli les devoirs de sa charge. C'est cette persévérance dans tout ce qu'il a entrepris qui a permis à M. Reinaud de conquérir la place qu'il occupait dans le monde savant; un travail lent, mais incessant, et le soin de ne jamais perdre de vue un instant le but qu'il poursuivait, l'ont mis en état de tirer de sa vie et de son talent tout le fruit qu'il était possible d'en espérer.

Le Conseil de la Société a perdu un autre de ses membres dans la personne de M. Noël Desvergers. Il y avait longtemps que nous ne l'avions pas vu dans nos réunions, parce que des intérêts très-graves et d'autres études le retenaient en Italie; mais vous avez tenu à conserver sur le tableau du Conseil le nom d'un savant aimé et estimé de tous ceux qui le connaissaient. M. Desvergers avait fait de très-savantes études classiques, puis il se voua pendant quelques années aux sciences naturelles, et il était devenu préparateur des cours de Thénard; mais il revint bientôt à l'histoire et à la philologie, suivit les cours de M. Caussin de Perceval et publia, en 1837, la Vie de Mohammed d'après le récit d'Aboulféda [1], accompagnant le texte d'une traduction et

[1] *La Vie de Mohammed*, texte arabe d'Aboulféda, accompagné d'une

d'un commentaire. Son but n'était pas de fournir de nouveaux matériaux pour l'histoire du Prophète arabe, mais d'offrir aux étudiants un texte facile, correct et intéressant par le sujet. Quelques années plus tard, il publia l'Histoire de l'Afrique sous les Aghlabites, et de la Sicile sous la domination musulmane[1], tirée de l'histoire des Berbères par Ibn Khaldoun, dont il n'existait pas à cette époque une traduction complète; enfin, en 1847, il fit paraître la description et l'histoire générale de l'Arabie[2] qui fait partie de l'*Univers pittoresque*, ouvrage dans lequel il a fait preuve d'études solides et étendues sur ce grand sujet. A partir de cette époque il employa ses loisirs, son activité et ses amples ressources à des études sur les Étrusques et à des fouilles longues et fructueuses dans les nécropoles de cette nation. Il a publié ses découvertes dans un très-bel ouvrage, qu'il a eu le bonheur de pouvoir terminer[3]. Mais sa santé était épuisée par la suite des fièvres qu'il avait probablement contractées pendant ses fouilles, et il est mort à Nice, le 2 janvier 1867.

La Société a encore fait, dans un autre de ses

traduction française et de notes, par A. Noël Desvergers. Paris, 1837, in-8°.

[1] *Histoire de l'Afrique sous la dynastie des Aghlabites et de la Sicile sous la domination musulmane*, texte arabe d'Ebn-Khaldoun, accompagné d'une traduction et de notes, par A. Noël Desvergers. Paris, 1841, in-8°.

[2] *Arabie*, par Noël Desvergers. Paris, 1847, in-8.

[3] *L'Étrurie et les Étrusques, ou Dix ans de fouilles dans les maremmes toscanes*, par Noël Desvergers, vol. I-II, in-8°, vol. III, in-fol. Paris, 1862-1864.

membres, M. Salomon Munk, une perte des plus grandes et des plus sensibles. M. Munk était né en 1803 à Glogau, en Silésie. Fils d'un pauvre bedeau de synagogue de cette ville, il fut élevé jusqu'à l'âge de quinze ans dans l'école rabbinique de sa ville natale, et y puisa cette connaissance intime et minutieuse de la Bible, de la langue hébraïque et du Talmud, que ces écoles sont destinées à transmettre. Il prit alors une grande résolution et se rendit à pied à Berlin pour entrer au gymnase, sans autre ressource que sa volonté et cet admirable esprit d'abnégation et de sobriété que la jeunesse israélite nous montre si souvent. Il gagna sa vie en donnant des leçons d'hébreu pendant les heures que les classes lui laissaient libres, fit son éducation classique et passa aux études universitaires, d'abord à Berlin, plus tard à Bonn, où l'attira la réputation brillante d'hommes comme Niebuhr, Schlegel, Lassen et Freytag. Après dix ans d'études les plus fortes et à l'âge de vingt-cinq ans, il se trouva, par l'intolérance religieuse du gouvernement prussien, exclu de tout espoir de faire son chemin dans l'instruction publique de son pays.

Il se décida alors à venir à Paris, où il suivit pendant quelques années les cours de M. de Sacy, de Chezy et de Quatremère, et partagea pendant dix ans sa vie entre l'étude, l'enseignement et la composition de travaux littéraires. Le dictionnaire des sciences philosophiques de M. Franck et la Bible de S. Cahen lui doivent quelques-uns de leurs ar-

ticles les plus remarquables. Ces articles attirèrent peu à peu l'attention des savants, et M. Munk fut attaché, en 1840, au cabinet des manuscrits de la Bibliothèque royale, où il passa plusieurs années à classer et à cataloguer les manuscrits sémitiques et à préparer les grands travaux qu'il méditait. C'est à cette époque qu'il publia le premier volume qui porte son nom, la description historique et géographique de la Palestine [1] qui fait partie de l'Univers pittoresque. C'est un modèle d'abrégé historique, où l'on sent à chaque phrase que l'auteur en savait bien plus que ce qu'il pouvait dire, et qu'il ne nous donne que le cadre et le résumé de longues et profondes études sur l'histoire des temps classiques du peuple juif.

Malheureusement il n'eut plus le temps de revenir à cette partie de ses études, et nous devons être heureux d'avoir au moins sous cette forme abrégée l'ensemble de ses vues sur l'histoire et la littérature des Hébreux. Sa vue, fatiguée par un travail incessant et la lecture des manuscrits, baissa graduellement et s'éteignit à la fin tout à fait, de sorte qu'il fut obligé de quitter la Bibliothèque, et sa carrière littéraire devait paraître fermée au moment où elle commençait à s'ouvrir. Mais le courage qu'il avait montré toute sa vie ne l'abandonna pas dans cet affreux malheur, et il commença, à l'aide d'un secrétaire qui lui lisait et qui écrivait sous sa dictée, la

[1] *Palestine*, description géographique, historique et archéologique, par S. Munk. Paris, 1845, in-8°.

série des travaux les plus étonnants qu'un aveugle ait jamais entrepris.

Il publia alors dans votre Journal une interprétation de l'inscription phénicienne de Marseille[1], qui est restée la meilleure qu'on ait donnée de ce monument. Il la fit suivre par une série d'articles sur l'histoire de la formation de la grammaire hébraïque et de la manière dont elle fut réduite en règles par les Juifs du moyen âge[2]; puis il revint aux inscriptions phéniciennes et donna une interprétation de celle qui couvre le sarcophage d'Eschmunazer, dont M. de Luynes avait fait don au Louvre[3].

Il s'était occupé depuis longtemps de l'époque brillante de la littérature juive du moyen âge, où les savants de ce peuple, formés dans les écoles arabes, avaient adopté en grande partie la langue arabe et combiné l'étude de la philosophie aristotélique et néoplatonicienne avec celle de la Bible et de ses commentateurs, et avaient exercé, après la chute de la philosophie arabe, une influence notable sur les écoles scolastiques de l'Europe. M. Munk avait découvert que des traités de philosophie qui avaient eu un grand retentissement dans les écoles européennes, où on les attribuait à un Arabe à qui on donnait le nom étrange d'*Avicebron*, étaient réellement l'œuvre d'Ibn Gebirol, auteur juif du XIe siè-

[1] *Journal asiatique*, année 1847.
[2] *Ibid.* année 1850.
[3] *Ibid.* année 1856.

cle, dont les hymnes en hébreu jouissent encore aujourd'hui d'une grande estime dans les synagogues. Ces ouvrages avaient été composés en arabe; les originaux sont perdus, mais M. Munk avait retrouvé la traduction hébraïque du plus célèbre de ces traités, intitulé *la Source de la vie*, traité qui n'était connu que par de nombreux passages que saint Thomas et Albert le Grand en citent et les emprunts que Duns Scotus et Giordano Bruno lui ont faits. Il parvint, malgré sa cécité, par un grand effort de patience et de sagacité, à rétablir ce texte d'après un seul manuscrit fort incorrect. Il en publia de longs extraits, suivis d'une Vie de l'auteur, d'une analyse de l'ouvrage et d'une longue dissertation sur les sources où avait puisé Ibn Gebirol, et sur l'influence que sa philosophie a exercée pendant plusieurs siècles. Il a accompagné cet exposé d'une série de notices sur les principaux philosophes arabes et leurs doctrines, et d'une esquisse historique de la philosophie chez les Juifs, depuis Philon jusqu'à la destruction des écoles juives en Espagne[1]. Ce travail, extrêmement remarquable par l'étendue du savoir et par la nouveauté de beaucoup de faits et de points de vue, forme une des plus belles contributions à l'histoire de la philosophie du moyen âge; M. Munk nous en offre le côté oriental, non pas avec plus de détails, mais avec plus de précision que tous ses prédécesseurs.

[1] *Mélanges de philosophie juive et arabe*, par M. Munk. Paris, 1859, in-8°.

Cet ouvrage lui ouvrit, en 1858, les portes de l'Académie des inscriptions, et l'on put voir alors dans les discussions les plus variées, que le hasard des lectures amenait, combien le savoir de M. Munk était sûr et étendu, et avec quelle promptitude sa mémoire lui fournissait les preuves de ce qu'il avançait et les paroles mêmes des auteurs qu'il citait. On comprit alors quels trésors d'érudition il avait amassés et comment il était possible à un homme parfaitement aveugle de composer des ouvrages qui paraissaient exiger l'aide constante des yeux les plus infatigables. On pouvait faire la même remarque dans son cours d'hébreu au Collége de France, où il fut appelé quelques années plus tard, et où l'on voyait le spectacle touchant d'un professeur aveugle qui faisait écrire par un assistant les textes qu'il expliquait et qu'il commentait avec tous les développements et toute la précision possibles. Mais je reviens à ses travaux ou plutôt à son dernier ouvrage, le plus considérable et le plus surprenant de tous, son édition du Guide des Égarés, par Moïse le Maïmonide[1].

Le Maïmonide était un des plus grands esprits du XIIe siècle. Élevé à Cordoue et initié également dans la théologie juive et dans toutes les sciences des Arabes, il passa la plus grande partie de sa vie au Caire, protégé par Saladin et ses successeurs, dont

[1] *Le Guide des Égarés,* traité de théologie et de philosophie, par Moïse ben Maimon, dit *Maïmonide,* par S. Munk. 3 vol. Paris, 1856-1866, in-8°.

il était le médecin. Ayant acquis de bonne heure une immense autorité auprès de ses coreligionnaires par son savoir, sa piété et la profondeur de son esprit, dont de nombreux ouvrages avaient témoigné, il composa *Le Guide des Égarés* pour réconcilier la religion et la raison, ou plutôt la philosophie et la théologie. L'esprit des juifs était alors tiraillé entre le culte servile de la lettre tel que les Talmudistes l'enseignaient, les étranges fantaisies de la Cabbala et les systèmes philosophiques gréco-arabes qui régnaient dans toutes les écoles du temps. Le Maïmonide entreprit de mettre de l'ordre dans ce chaos d'opinions et de points de vues contradictoires, de tranquilliser les âmes pieuses en leur démontrant que la philosophie pouvait s'allier avec la croyance et de ramener à la religion les adeptes de la philosophie en prouvant que les treize articles de foi qu'il avait établis dans un ouvrage antérieur étaient compatibles avec les vérités philosophiques. Son système est en général conforme à celui des péripatéticiens, mais il s'en écarte dans quelques grandes questions, comme, par exemple, dans celle de la création, et il use de la même liberté dans l'interprétation de la Bible, où il n'hésite pas à adopter un sens métaphorique ou allégorique quand sa thèse l'exige. Il développe son système avec toutes les ressources de son savoir et en se servant d'une argumentation dont la forme est empruntée aux subtilités des Talmudistes et à la pédanterie des scolastiques, mais sous laquelle on sent une cer-

taine poésie et la vigueur d'un esprit très-supérieur aux arguments qu'il est obligé d'employer pour se faire écouter. Ce livre produisit les orages les plus violents dans les communautés juives et eut un retentissement immense dans les écoles chrétiennes, auxquelles il n'était pourtant pas destiné. Aujourd'hui, où la guerre théologique est portée sur un tout autre terrain, où le problème est autrement posé et débattu selon des méthodes différentes, *Le Guide des Égarés* reste un monument mémorable de l'esprit humain et une mine de renseignements sur la philosophie arabe et scolastique du moyen âge et sur la manière dont se traitaient alors ces grandes questions qui ne cesseront jamais d'agiter l'humanité.

Cet ouvrage si célèbre n'était pourtant connu que par deux traductions, l'une en hébreu, faite par un élève du Maïmonide, Ibn Tibbon, et tellement littérale qu'elle est difficile à entendre, l'autre en latin, faite par Buxtorf sur la traduction de Tibbon. On comprend que la découverte de l'original écrit en arabe ait fait naître dans M. Munk le désir d'en publier une édition digne de l'ouvrage et de l'état actuel de la science. La nature du sujet, la célébrité de l'auteur, l'honneur qui en reviendrait aux lettres israélites, étaient pour lui des motifs irrésistibles ; il réunit pendant vingt ans des matériaux pour ce travail, alla à Oxford pour compléter le manuscrit qu'il avait découvert à Paris, et fit toutes les recherches qu'exige le commentaire d'un pareil ouvrage. Il perdit la vue au moment où ces travaux préalables

approchaient de leur fin; il se mit néanmoins à l'œuvre et, à travers toutes les difficultés qu'on peut imaginer, il parvint à achever l'année dernière l'impression du texte, de la traduction et du commentaire du *Guide des Égarés*, qui resteront le plus beau monument de son savoir et de son courage.

Il avait eu l'intention d'ajouter un quatrième volume qui devait contenir la vie du Maïmonide et l'exposé de son système; malheureusement il n'en eut pas le temps. Le 6 février de cette année, il s'était tenu chez lui une séance du consistoire israélite; il y avait parlé plus et plus gaiement qu'à l'ordinaire; mais à peine ses collègues avaient-ils quitté la maison qu'il fut frappé d'une congestion cérébrale qui l'enleva en peu d'instants. Peu d'hommes ont été plus respectés et plus regrettés; son savoir, son esprit de charité, la patience avec laquelle il supportait son infirmité, le peu qu'on savait ou qu'on devinait des luttes contre le sort qu'il avait si vaillamment soutenues pendant une grande partie de sa vie, tout se réunissait pour inspirer de la tendresse et de l'admiration pour lui.

J'arrive à l'état des travaux de votre Conseil pendant cette année. Votre Journal[1] a paru régulièrement, quoiqu'il soit dans ce moment un peu en retard. Nous avons à demander l'indulgence de nos lecteurs à ce sujet; mais le surcroît de travail que

[1] *Journal asiatique*, publié par la Société asiatique. Sixième série, t. VII et VIII. Paris, 1866-1867, in-8°.

l'Exposition donne à l'Imprimerie impériale doit nous servir d'excuse pour un ralentissement qui ne sera que très-temporaire. Le contenu du Journal est le produit et l'indice de travaux très-variés sur toutes les parties de la littérature et de l'histoire de l'Orient. M. Belin nous a envoyé de Constantinople une nouvelle étude sur Ali Schir; il nous avait donné auparavant la curieuse biographie de ce ministre d'un prince timouride du xv[e] siècle, homme d'État, poëte, historien et moraliste. C'est sous ce dernier aspect que M. Belin nous le présente aujourd'hui, pensant avec raison que c'était chose très-digne d'intérêt que de voir l'impression que la vie qu'il avait menée, vie brillante, respectée et, malgré quelques vicissitudes, en général heureuse, avait laissée sur cet esprit délicat et cultivé. On trouve dans ses œuvres la morale musulmane ordinaire exprimée avec élégance, modérée par l'expérience qu'acquiert un homme d'État, et pénétrée d'une certaine tristesse qui ne va pas jusqu'à la misanthropie, mais qui est au fond de l'âme de l'auteur. On ne doit pas s'en étonner; la splendeur de ces princes turcs en Perse et le raffinement qui les entourait ne pouvaient cacher à des yeux clairvoyants le sentiment de la décadence qui entraînait irrésistiblement la Perse à sa ruine. Les esprits un peu élevés se jetaient dans le mysticisme des Soufis, et c'est ainsi que les meilleures forces du pays se sont usées depuis des siècles dans le découragement et dans le renoncement aux affaires publiques. C'est ainsi qu'une grande

nation, remplie de talents et digne d'un meilleur sort, est descendue graduellement jusqu'au point où nous la voyons aujourd'hui.

L'histoire des Babis, que M. Kasem-Beg nous raconte dans le *Journal asiatique*, est une tragédie sanglante, qui éclaire pour un instant d'une lueur sinistre l'état actuel de la Perse; elle nous montre la faiblesse du gouvernement et les aspirations déréglées d'une partie de la population, qui espère une régénération du pays par un nouveau prophète. On ne peut que s'intéresser à ces mouvements, qui montrent au moins qu'il y a encore de la vie et la capacité de souffrir pour une idée et une espérance; mais il est à craindre que des convulsions de ce genre n'achèvent d'épuiser le pays au lieu de conduire à quelque chose de mieux.

M. Devéria nous a donné le texte et une partie du commentaire du papyrus judiciaire de Turin, dont il avait, l'an dernier, publié la traduction dans notre Journal. En comparant la procédure de ce tribunal exceptionnel, qui avait à juger un procès de haute trahison dans le harem même de Ramésès III, avec les autres papyrus judiciaires que nous connaissons, grâce aux travaux de MM. Birch et Chabas, il parvient à préciser une foule de points relatifs à la constitution et aux usages des tribunaux égyptiens. L'état de santé de l'auteur l'avait empêché jusqu'à présent de nous fournir le reste de ce beau travail, mais nous espérons maintenant pouvoir en publier prochainement la fin. C'est vraiment mer-

veille de voir comment on fait revivre aujourd'hui, à force de travail et de sagacité, et à l'aide de méthodes rigoureuses, l'image de toutes ces nations antiques, et comment on retrouve peu à peu la vie et la fibre humaine dans des monuments à l'intelligence desquels on devait croire qu'on n'arriverait jamais.

C'est par une curiosité du même genre que M. Feer entreprend de préciser par la critique les faits primitifs du Bouddhisme, qui sont encore entourés de tant d'obscurité, malgré les travaux nombreux dont cette religion a été de notre temps l'objet. M. Feer a publié dans notre Journal un mémoire sur la première prédication du Bouddha. Tout le monde sait et tous les livres bouddhiques répètent que ce grand réformateur a eu ses premiers succès à Bénarès et qu'il est revenu de là avec le noyau primitif de ses disciples dans sa patrie, le Magadha. Mais, entre le moment où Sakiamouni acquiert la conviction qu'il est le Bouddha et son voyage à Bénarès, se passe un certain temps qui a dû être de grande importance dans l'histoire mentale du réformateur. La légende remplit cet intervalle par des fables évidentes, mais elle a conservé, comme à son insu, des faits tout historiques, dont M. Feer tire la preuve que Sakiamouni a fait à cette époque dans sa patrie ses premiers essais de prédication, qui ne réussirent pas et le jetèrent dans un grand découragement. Ce n'est qu'après avoir vaincu ce sentiment qu'il se rendit à Bénarès. On comprend très-

bien que la légende ait essayé d'effacer un premier échec et n'ait raconté que les succès postérieurs du Bouddha. M. Feer a entrepris de percer sur ce point curieux le voile épais de fables dont la vie de Sakiamouni a été enveloppée, et son explication rend très-bien compte du petit nombre de faits que l'on entrevoit dans cet épisode de sa vie.

M. Feer nous a encore remis un mémoire sur trois anciens *soutras* bouddhiques, dont il donne la traduction d'après le texte tibétain, et dont il discute l'âge et la position dans l'ensemble des livres canoniques des bouddhistes avec beaucoup de méthode et de circonspection. Nous ne sommes qu'à l'entrée de cette étude, et il faudra bien du travail et bien des travailleurs avant que l'immense quantité d'écrits bouddhiques en pali, en sanscrit, en birman, en tibétain, en singalais et en chinois, soit examinée et classée. Il serait impossible et inutile de s'occuper de la plus grande partie de ces livres, mais il faut rechercher les ouvrages primitifs et ceux qui contiennent des données historiques, et les publier et les traduire, avant qu'on voie clair dans le bouddhisme. Ce sera un labeur infini; mais il faut qu'il soit entrepris, car cette religion est un fait trop important dans l'histoire de l'humanité, et elle exerce encore aujourd'hui une trop grande influence pour qu'on puisse se dispenser de l'étudier à fond.

M. Prudhomme nous a donné des extraits d'une compilation théologique arménienne de Vardan, auteur du XIIIe siècle. M. Prudhomme commence

par une biographie de l'auteur, à qui ses compatriotes ont donné le nom de *Vardan le Grand*, ce qui, à en juger par ce livre, ne prouve que la décadence de leur littérature à cette époque. Mais comme c'était un homme savant et qu'il avait à sa disposition des auteurs arméniens et syriens que nous ne possédons plus, il nous a conservé, au milieu d'une masse d'inutilités, un certain nombre de faits dont l'histoire ecclésiastique fera son profit et que M. Prudhomme a eu la patience d'extraire pour nous.

M. Boucher a inséré dans notre Journal un mémoire sur deux poëtes arabes antéislamiques, Orwa et Zou'l Asba. Le premier nous était suffisamment connu par la collection de ses poëmes et un mémoire sur sa vie par M. Noeldeke; mais le second n'a, je crois, été l'objet d'aucun travail. Il était de la grande tribu d'Adouan, une des plus puissantes de l'Arabie, jusqu'au v[e] siècle de notre ère, où elle commença à décliner rapidement et ne tarda pas à disparaître de la scène. Il ne reste plus d'autre souvenir de cette race que ces poésies qui sont comme un petit fragment de leur vie, encore tout plein de leurs passions du moment. Elles sont tirées du Kitab al Aghani, qui cache encore tant de précieuses reliques de ce temps et dont il serait si important d'avoir une édition complète et une traduction au moins partielle. M. Ahlwardt a-t-il abandonné son intention de reprendre l'édition de l'Aghani que Kosegarten avait commencée, ou, à son défaut, n'y

a-t-il personne en Allemagne qui veuille rendre ce service à la science?

Vous connaissez tous les études de M. Leclerc sur la médecine des Arabes. Il traite, dans votre Journal, des traductions arabes des médecins grecs, de l'usage qu'on peut en faire et des précautions à prendre quand on veut s'en servir. Il va donner prochainement lui-même l'exemple de l'application de ces règles, car nous pouvons espérer de lui la publication d'ouvrages d'Hippocrate et de Galien, perdus en grec et conservés en arabe, et une nouvelle traduction d'Ibn Beïthar.

M. Pauthier, nous a donné la traduction de la relation d'un voyage dans l'Asie centrale, fait, par un Chinois du XIII[e] siècle, dans des circonstances singulières. Djinguiskhan avait eu une conversation avec un religieux Tao-sse, nommé Khiéou, à la suite de laquelle il le nomma conseiller privé. Plus tard il lui ordonna de partir pour les pays de l'ouest et d'y suivre des négociations à Samarkand et à Balkh. De retour de sa mission, il fit à l'Empereur un rapport dont M. Pauthier a découvert une analyse très-détaillée dans une encyclopédie chinoise. Il l'a traduite avec la note de l'éditeur chinois et l'a accompagnée de ses propres remarques. Je crois que le rapport original de Khiéou existe; mais il est plus que probable que les éditeurs de l'encyclopédie en ont tiré tous les faits qui peuvent nous intéresser. Cette relation forme un contrôle et une contre-partie précieuse pour une partie de la relation de Marc Pol.

M. Derenbourg nous a donné un nouvel exemple très-ingénieux de l'usage qu'on doit faire, dans l'interprétation du texte hébreu de la Bible, des anomalies apparentes de la ponctuation masorétique, en l'appliquant à un passage difficile du livre d'Ezra. Enfin M. de Rosny a publié la fin de ses études sur la langue coréenne; il y traite de l'origine de l'alphabet coréen, qu'il rattache, comme l'avait fait M. Edkins, au moins en partie à l'Inde, par des influences bouddhiques; ensuite il pose la question compliquée et difficile de l'ethnographie des Coréens. Leur pays, qui s'est défendu avec tant de sollicitude contre tout contact avec les peuples étrangers, sera forcément entraîné, comme le Japon l'a été, à des rapports avec les puissances européennes, et il est bon que l'Europe apprenne à le connaître avant d'exercer sur lui une influence qui sera plus ou moins oppressive en proportion des connaissances qu'on aura de sa langue et de son organisation sociale.

Votre Journal contient encore un nombre d'articles de moindre étendue, que je ne puis énumérer, mais dont chacun a son intérêt et qui tous témoignent du sérieux et de l'étendue de nos études orientales.

Votre *Collection d'auteurs orientaux* n'a pas fait de progrès pendant l'année dernière; mais je crois pouvoir vous annoncer pour l'année prochaine le cinquième volume de Masoudi, par M. Barbier de Meynard, qui avait très-généreusement employé au règlement de vos affaires le temps destiné à cet ou-

vrage. J'espère aussi que l'achèvement de la traduction d'Ibn Khaldoun et la prochaine terminaison de la traduction d'Ibn Khallikan permettront à M. de Slane de s'occuper de la publication de la description de l'Inde, par Albirouni, qui a été si malheureusement interrompue par la mort de M. Woepcke, et qui devient de plus en plus importante pour le progrès des études historiques sur l'Inde ancienne.

Nos rapports avec les autres Sociétés asiatiques sont toujours également amicaux, quoique la régularité de nos communications avec elles paraisse encore souffrir par suite de la cessation de la librairie Duprat, qui a été pendant si longtemps notre intermédiaire. Il se peut aussi que quelques-unes de ces Sociétés aient subi un ralentissement dans leurs publications, comme je le sais et le déplore pour la Société de Shanghaï. Je vais énumérer les travaux des Sociétés autant qu'ils sont parvenus à ma connaissance.

La Société asiatique de Calcutta a continué à publier son Journal en deux séries, l'une historique[1] et archéologique, l'autre scientifique et géographique[2]. Cette division a rendu nécessaire la publication des comptes rendus des séances dans

[1] *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, edited by the philological secretary. Calcutta, 1866, in-8° (Je ne connais que les cahiers 2 et 3 de cette année.)

[2] *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, edited by the natural history secretary. Calcutta, 1866, in-8°.

une série à part [1], et cette multiplicité des œuvres crée pour nous, à cette grande distance et avec le nombre des intermédiaires, une difficulté croissante pour les recevoir complétement et dans leur ordre. Aussi ne pourrai-je pas donner une liste satisfaisante des principaux articles, n'ayant devant moi que deux cahiers de chaque série pour 1866. Ce qui m'a frappé en les lisant, c'est l'activité que les explorations du général Cunningham ont imprimée à la recherche des monuments bouddhiques de l'Inde, le nombre de découvertes qu'elles provoquent, et le soin avec lequel on les décrit.

La Société a continué avec une grande vigueur la publication de sa *Bibliotheca indica*, dont il a paru en 1866 vingt-quatre numéros [2]. La plus

[1] *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, edited by the general secretary. Cah. 1-12, 1866. Calcutta, 1866, in-8°. (Il doit avoir paru un nombre égal de cahiers pour 1865; mais je n'ai pas pu les trouver.)

[2] Voici la liste des cahiers qui ont paru en 1866 :

Ancienne série :

Numéro 215. A biographical dictionary of persons who knew Mohammad, by Ibn Hajar. Vol. IV, fasc. VII.

Numéro 216. The Taittiriya Brahmana of the Black Yajur Veda, edited by Babu Rajendralala Mitra. Fasc. XXI.

Numéro 217. The Sahitya Darpana, or Mirror of composition, by Viswanatha Kaviraja, translated into english by Babu Pramodadara Mitra and the late J. Ballantyne. Fasc. IV.

Numéros 218 et 219. The Sanhita of the black Yajur Veda, with the commentary of Madhava Acharya. Fasc. XX et XXI.

Numéros 87 et suivants. The Alamgir Nameh, by Muhammed Kazim. Fasc. I et IX.

Numéros 88 et 97. The Taittiriya Aranyaka of the black Yajur Veda, with the commentary of Sayanacharya. Fasc. III et IV.

grande partie de ces cahiers forment des continuations d'ouvrages commencés auparavant.

La collection des annales des empereurs de Dehli, dont M. Elliot avait formé le plan et qui paraissent dans la *Bibliotheca indica* sous la direction de M. Nassau Lees, s'est enrichie de deux nouveaux ouvrages, l'Histoire de Schah Djihan, par Abdul Hamid de Lahore, et celle d'Alemguir, par Mohammed Kazim. M. Blockmann va commencer dans la même collection une édition de l'Ayīn Akberi. Cette célèbre statistique de l'Inde est entre les mains de tout le monde par les nombreuses éditions de la traduction de Gladwin; mais le livre est si curieux et il est tellement hérissé de chiffres et de noms propres qu'une édition du texte d'après les meilleurs manuscrits qu'on pourra trouver dans l'Inde sera bien précieuse.

La Société publie dans la *Bibliotheca indica* les exposés classiques des systèmes philosophiques des six écoles principales indiennes. Il ne manquait à sa collection que l'exposé du Yoga par Patanjali; le Babou Radjendralala Mitra s'est chargé de remplir

Numéros 90 et 93. The Srauta Sutra of Aswalayana, with the commentary of Gargya Narayana. Fasc. IX et X.

Numéros 95 et 101. The Mimansa Darsana, with the commentary of Savara Swamin. Fasc. III et IV.

Numéros 96, 100 et 105. The Badshanamah by Abdul Hamid Lahawri. Fasc. I et III.

Numéro 102. The Gribya Sutra of Aswalayana, with the commentary of Gargya Narayana. Fasc. I.

cette lacune et d'accompagner ce texte d'une traduction en anglais.

La Société de Calcutta avait formé dès sa première fondation un musée d'histoire naturelle, qui, à la fin, était devenu trop grand pour ses ressources quoique trop petit pour l'empire. Il est impossible qu'une Société libre satisfasse aux besoins presque illimités d'un musée national pour un pays comme l'Inde; ni son local, ni ses moyens pécuniaires ne peuvent y suffire. A la fin le gouvernement a consenti à former un musée indien et a construit un palais pour le loger; la Société y a déposé ses collections et se contentera dorénavant de l'enrichir et de publier dans la série scientifique de son Journal les annales du musée, sans être le gardien de ces richesses, qui exigent dans ce climat des soins encore bien plus grands que dans le nôtre. Elle aura alors les mains plus libres pour poursuivre son but propre, qui est d'étudier et de faire connaître l'Inde sous tous ses aspects, et cette tâche est encore tellement vaste qu'elle dépassera toujours les forces d'une Société, si nombreuse, si riche et si zélée qu'elle soit. Dans ce moment elle organise un congrès d'ethnographie, pour lequel les matériaux abondent dans l'Inde, et qui peut donner une grande impulsion à cette science naissante. La Société a publié, comme une invitation à ce congrès et comme un commencement de ses travaux, un volume[1] contenant une

[1] *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Part. II, 1866. *Special number. Ethnology.* Calcutta, 1856, in-8° (278 pages). Ce volume se

dissertation générale extrêmement intéressante de M. Campbell sur l'ethnologie indienne, un mémoire sur les Koles de Nagpore et quelques vocabulaires rédigés par diverses personnes. Elle annonce qu'elle continuera cette publication ethnologique, qui peut devenir très-importante.

La Société asiatique de Londres a publié la dernière partie du second volume de la nouvelle série de son Journal [1], et les mémoires qui la remplissent sont d'un grand intérêt. Ils commencent par un travail de M. Muir sur les prêtres dans l'âge védique; c'est la continuation de la série de travaux que l'auteur poursuit depuis longtemps sur les croyances et l'état social de l'Inde antique. Dans un second mémoire, M. Muir entre en plein dans la grande question de l'autorité que l'on doit attribuer aux commentaires indiens des Védas, particulièrement à ceux de Sayana, question qui a été tant et si passionnément débattue par les indianistes de notre temps. M. Max Müller, à l'occasion des hymnes des Gaupayanas, traite plus brièvement cette même question et quelques autres relatives à Sayana et à la critique de son texte. Enfin M. Hinks a donné dans ce volume le commencement d'une série de chapitres dans lesquels il se proposait d'établir ses opinions sur

rattache à la seconde série du Journal, mais sans en faire partie intégrante. Il a sa pagination à part et sera continué dans la même forme.

[1] *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* New series, vol. II, p. 2. London, 1866, in-8°.

la grammaire assyrienne en tant qu'elles différaient de celles des autres assyriologues. Il est malheureusement mort avant d'avoir pu rédiger la suite de ses observations, et c'est grand dommage, car M. Hinks était un homme de beaucoup de savoir, d'un esprit original et d'une grande sagacité, et une discussion telle qu'il la provoquait ne pouvait tourner qu'au grand avantage de la science.

Le Comité des traductions vient de publier le premier volume de la traduction de Tabari par M. Zotenberg[1]. Vous savez que M. Dubeux avait commencé ce travail pour le Comité, qu'il a publié la première moitié du premier volume et qu'il est mort sans pouvoir poursuivre cette entreprise à laquelle il tenait infiniment. Le Comité a repris la publication dans une nouvelle forme; M. Zotenberg a revu la traduction de son prédécesseur, dont il a gardé tout ce qu'il a pu; il a omis les notes de la première édition et les a remplacées par un petit nombre d'observations mises à la fin du volume. La traduction sera faite sans aucun retranchement, et l'ouvrage entier formera quatre volumes; le premier comprend l'histoire ancienne jusqu'à la mort de Jé-

[1] *Chronique de Abou-Djafer-Mohammed ben Djarir ben Yezid Tabari,* traduite sur la version persane d'Abou-Ali Mohammed Belami, d'après les manuscrits de Paris, de Gotha, de Londres et de Canterbury, par M. Hermann Zotenberg. T. I, Paris, 1867, in-8° (VIII et 599 pages). (Par une faveur de la Société de Londres, les membres de la Société de Paris peuvent faire prendre ce volume chez M. Labitte, quai Malaquais, n° 5, au prix de 7 fr. Le prix pour le public est de 9 francs.)

sus-Christ. C'est une entreprise bien entendue et bien exécutée, qui fera honneur au traducteur et au Comité.

Le second ouvrage que le Comité tient à terminer est la traduction des Vies des hommes célèbres de l'Islam par Ibn Khallikan. M. de Slane en avait publié, il y a déjà longtemps, les deux premiers volumes; des voyages et d'autres travaux en avaient interrompu la continuation, mais il a cédé aux instances du Comité et en a repris l'impression. La traduction de l'ouvrage entier est prête, le troisième volume est imprimé en grande partie et aurait déjà paru, si l'imprimeur y avait mis un peu plus de diligence. Dans tous les cas, l'achèvement prochain de cet ouvrage, un des plus importants de la littérature arabe, est assuré.

La Société orientale de Leipzig, qui est ordinairement la plus active de toutes les Sociétés asiatiques, a dû souffrir de la guerre civile qui a désolé l'Allemagne il y a un an, car nous n'avons reçu d'elle depuis un an que trois cahiers de son Journal[1], et je ne trouve pas d'indications qu'elle ait fait paraître de nouvelles livraisons de ses Mémoires pour servir à la connaissance de l'Orient, ou d'un des ouvrages dont elle fait les frais. Cette langueur ne peut être que de courte durée dans un pays où la science déborde et jouit d'un degré de sympathie qu'elle ne trouve nulle autre part, et qui s'impose

[1] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, vol. XX, cah. 2, 3 et 4. Leipzig, 1866, in-8°.

aux gouvernements même les moins portés pour les choses de l'esprit. Au reste, les trois cahiers du Journal qui ont paru et qui complètent le volume XX de cet important recueil, nous offrent bien des travaux remarquables dont je ne puis citer que quelques-uns.

M. Levy, qui a pris sur lui le pieux soin de publier le travail de M. Osiander sur les inscriptions himyarites, nous en donne dans ce cahier la deuxième et dernière partie. L'auteur y traite des formes grammaticales de la langue et résume les résultats de ces recherches à l'appui de son opinion sur la position du himyarite entre l'arabe et l'éthiopien, qu'il fixe à peu près de la même manière que Fresnel, mais avec plus de précision que n'avait pu le faire celui-ci; ensuite il entre dans une discussion sur les noms des dieux des Sabéens au milieu de laquelle le manuscrit cesse. Ce beau travail ne peut que redoubler le regret qu'a fait naître la mort prématurée d'un jeune savant si sagace, si instruit et si ardent. Il est étonnant qu'on ait pu tirer d'un si petit nombre d'inscriptions autant de résultats; mais il reste une moisson bien plus ample à faire, car il est certain qu'il existe encore des centaines et je crois des milliers d'inscriptions à copier dans l'intérieur du pays de Saba, et il faut espérer que des circonstances favorables en ouvriront un jour ou l'autre l'accès à un explorateur hardi et heureux.

M. Trumpp, qui a été longtemps missionnaire à Peschawer, publie une relation de voyage très-cu-

rieuse de deux de ses convertis dans le pays des Kafirs du Hindoukousch, un des plus inaccessibles du monde. Il la fait suivre d'une dissertation sur la langue et l'origine des Kafirs, qu'il prend pour une population indienne qui aurait été refoulée par les Afghans et serait restée sans communication avec l'Inde depuis bien des siècles. Mais les matériaux dont on dispose aujourd'hui pour des recherches sur ces populations sont encore bien insuffisants pour donner lieu à des conclusions certaines.

M. Stickel a publié un certain nombre d'inscriptions antiques sur des morceaux de plomb d'une forme singulière, qu'on a trouvés à Hamadan. Il résulte de son examen que ce sont des bulles qui devaient être attachées à des documents officiels, conservés dans les archives. Elles sont toutes datées du IIIe siècle de l'hégire. M. Stickel finit par demander qu'on fasse des fouilles à Hamadan, et il est certain qu'il y a peu d'endroits en Orient qui promettent mieux que cette ville une abondante récolte de monuments de tout âge.

M. Plath continue la série déjà longue d'études qu'il avait commencée dans diverses publications de l'Académie de Munich, et qui a pour objet la Chine antique, avant et jusqu'au temps de Confucius[1]. Le

[1] Voici la série de ces travaux de M. Plath, autant qu'ils me sont connus :

Ueber die lange Dauer und Entwicklung des chinesischen Reichs, Munich, 1861, in-8°.

Die Tonsprache der alten Chinesen. Munich, 1861, in-4°.

mémoire qu'il vient de publier dans le Journal oriental de Leipzig traite des opinions des Chinois, avant Confucius, sur l'immortalité de l'âme.

M. Steinschneider avait appelé, il y a quelques années, l'attention sur un étrange petit coin de la littérature arabe, c'est-à-dire sur les livres qui traitent des secrets des magiciens, bateleurs et charlatans de toute sorte, et surtout sur l'ouvrage d'un certain Djaubari. M. de Goeje répond à sa question par une analyse de ce livre, dont le titre est : *les Secrets dévoilés*, et qui nous fournit un bon nombre de traits de mœurs du peuple vers la fin du Khalifat de Baghdad.

M. Geiger publie un savant mémoire sur les différences entre les Samaritains et les Juifs, dans l'application de la loi mosaïque. Il trouve dans ces différences la trace et l'indication de deux systèmes

Die häuslichen Verhältnisse der alten Chinesen, nach den chinesischen Annalen. Munich, 1863, in-8°.

Proben chinesischer Weisheit, nach dem Chinesischen des Ming-tin-pao-kien. Munich, 1863, in-8°.

Ueber die Quellen zum Leben des Confucius, namentlich seine Hausgespräche. Munich, 1863, in-8°.

Die Religion und der Cultus der alten Chinesen. Munich, 1862-4. in-4° (en trois parties, dont la dernière consiste en textes lithographiés).

Ueber die Verfassung und Verwaltung China's unter den drei ersten Dynastien. Munich, 1865.

Gesetz und Recht im alten China. Munich, 1865, in-4°.

Ueber Glaubwürdigkeit der ältesten chinesischen Geschichte. Munich, 1866, in-8°.

Confucius und seiner Schüler Leben und Lehren. I. Historische Einleitung. Munich, 1861, in-4°.

opposés, qui divisaient dès les temps anciens les esprits dans le royaume de Juda et dans le royaume d'Israël, et il entre dans de grands détails sur les points de divergence entre les doctrines et les pratiques des Pharisiens et celles des Samaritains et des Karaïtes. Mais il m'est impossible de rendre en peu de mots justice à ce travail et à une foule d'autres mémoires et articles qui remplissent les pages du journal de Leipzig.

Il me reste à dire quelques mots sur la Société asiatique de Ceylan[1], qui après une longue interruption a donné un signe de vie, par un nouveau cahier de son Journal, dont la réapparition sera reçue avec plaisir par tous les amis de la littérature orientale. La Société a malheureusement perdu M. Gogerly, l'homme qui de tous les Européens a connu le mieux le pali et la littérature bouddhiste du sud. Le nouveau cahier du Journal de Ceylan a recueilli un fragment de ses travaux, qui consiste dans la traduction du discours par lequel le Bouddha commença son apostolat à Bénarès. M. d'Alwis publie deux mémoires, l'un sur les origines de la langue cingalaise, l'autre sur la démonologie et les superstitions des peuples à Ceylan. L'auteur, qui est bien plus à portée qu'aucun Européen de savoir la vérité sur ce dernier sujet, fait un tableau déplorable de l'état mental de ses compatriotes, tableau qui devrait servir de stimulant pour le Gouvernement

[1] *The Journal of the Ceylon Branch of the Royal Asiatic Society*, 1865-1866. Colombo, 1866, in-8° (184 pages).

anglais, et plus encore pour la partie cultivée des hommes du pays, pour agir par les écoles contre les misères de cette perle des îles.

Je devrais maintenant vous parler, Messieurs, des ouvrages qui ont paru depuis deux ans, et je désirerais pouvoir vous présenter le tableau de l'activité qui règne dans la littérature orientale, vous dire ce qui a été publié sur les langues et les littératures de l'Asie et ce qui se prépare de tous les côtés. Je devrais vous annoncer l'achèvement du catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Vienne par M. Flügel, le commencement de la publication des catalogues de la Bibliothèque de Paris par M. Zotenberg, le quatrième volume du catalogue de Leyde par MM. de Jong et de Goeje, le troisième volume du catalogue des manuscrits orientaux de Munich par M. Aumer. Je devrais vous parler des nombreux dictionnaires et des grammaires de langues orientales qui paraissent et qui rendront à nos successeurs ces études bien plus faciles, des progrès que fait le dictionnaire turc-arabe-persan de M. Zenker, du dictionnaire turc-oriental que M. Pavet de Courteille a sous presse, du troisième volume qui vient de paraître du grand dictionnaire arabe de M. Lane, du dictionnaire de la langue du Thalmud que commence M. Levy, du dictionnaire sanscrit de M. Benfey, des progrès qu'a faits le grand ouvrage sur le sanscrit par MM. Boethling et Roth, du dictionnaire chinois que vient de commencer

M. Pauthier, du supplément étymologique que M. Vullers va ajouter à son dictionnaire persan, du dictionnaire zend de M. Justi, du dictionnaire babylonien que M. Norris a sous presse, du dictionnaire cochinchinois de M. Aubaret, de la grammaire égyptienne dont M. de Rougé nous a donné le commencement, des travaux de M. Dorn sur les dialectes du Mazenderan et du Ghilan, de la syntaxe chinoise que prépare M. Stanislas Julien, des grammaires palies dont M. Grimblot promet la publication, de la grammaire bactrienne que M. Spiegel a publiée.

Je devrais annoncer le second volume de la belle collection d'inscriptions assyriennes du Musée Britannique que publient Sir H. Rawlinson et M. Norris, les préparatifs que fait M. Édouard Thomas pour une collection épigraphique pehlevie, le plan d'un *Corpus* d'inscriptions sémitiques que commence l'Académie des inscriptions.

Je devrais faire connaître la prochaine publication du premier volume des Historiens arméniens des Croisades par M. Dulaurier, l'achèvement de la traduction des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun par M. de Slane, l'Édrisi de M. Dozy, les nouveaux volumes de la Grande Chronique d'Ibn al Athir par M. Tornberg, les progrès que fait l'édition du Mobarred par M. Wright, les préparations de M. Barbier de Meynard pour une traduction de la Géographie de Mokadessi, l'édition des Quatrains de Khèyam que M. Nicolas vient de terminer; l'histoire des Sargonides d'après les inscriptions baby-

loniennes par M. Oppert, la nouvelle édition et la traduction du Chouking par M. Edkins, les contes calmouks de Sidi-Kour, publiés et traduits par M. Jülg, l'ouvrage posthume de M. Graul sur le Tirouvalluver, la nouvelle édition de l'archéologie indienne par M. Lassen, le beau travail de M. Brandis sur les monnaies et mesures babyloniennes, la nouvelle édition de la Vie du Bouddha par l'évêque Bigandet, la nouvelle traduction du Rig-Véda que nous promet M. Max Müller.

Je m'arrête dans cette liste, qui pourrait être bien plus longue et dont chaque titre renouvelle mon regret de ne pas pouvoir essayer, si faiblement que ce soit, d'indiquer ce que chacun de ces ouvrages est destiné à accomplir, quelle lacune il remplit dans nos connaissances ou quelle voie nouvelle il ouvre aux études; mais je n'ai ni le temps ni la santé nécessaires et je remets cette tâche au successeur que vous allez me donner et qui la remplira, j'en suis convaincu, mieux que je n'aurais pu le faire.

Mais je ne puis terminer sans exprimer mon admiration pour tant et de si beaux travaux, destinés à porter la lumière dans toutes les parties de l'histoire de l'Orient et accomplis pour la plus grande partie à l'aide des plus pénibles sacrifices. Je ne connais dans l'histoire des lettres qu'un seul spectacle comparable à l'épanouissement des études orientales dans notre temps, c'est celui qui s'est présenté au XV[e] siècle à la renaissance des lettres clas-

siques. Il s'agissait alors de conquérir un monde oublié, de sortir de l'ornière séculaire et de refaire toute l'éducation des esprits en Europe. Notre tâche est moins ambitieuse, mais elle est suffisamment grande et importante; il s'agit d'abord de faire l'histoire de la moitié du genre humain, et nous n'apprenons que graduellement à quelle immense série de travaux de philologie, de critique, de géographie et de théologie cela nous oblige; ensuite il s'agit de faire connaître à l'Europe cet Orient qu'elle est occupée à dévorer sans l'apprécier et où elle fait un mal irréparable par son ignorance des langues, des idées et de l'histoire de ces peuples. L'avenir de l'Asie dépend du plus ou moins de connaissances que l'Europe acquerra sur elle. Répétons donc toujours le mot de Septime-Sévère : *Laboremus!*

SOMMAIRE

DES RECETTES ET DÉPENSES DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE POUR L'ANNÉE 1866.

(D'APRÈS LE COMPTE PLUS DÉTAILLÉ RENDU LE 8 FÉVRIER 1867 PAR LA COMMISSION DES FONDS.)

RECETTES.

Cotisations reçues pour l'année 1866	5,507f 50c	11,462f 50c
Cotisations reçues de l'arriéré	5,655 00	
Cotisation à vie d'un membre	300 00	
Souscription du Ministère de l'instruction publique (3 trimestres)		1,500 00
A reporter		12,962 50

Report	12,962f 50c
Souscriptions particulières au Journal de la Société reçues par son libraire (*net*)	1,355 50
Vente des publications de la Société par son libraire (*net*)	1,446 50
Remboursement d'un tirage à part	89 65
Produit de la vente autorisée des figurines restant du legs Ariel, moins les deux statuettes de Bouddha	130 00
Remboursement d'une avance faite pour des essais de fontes de caractères chinois	325 00
Intérêts des fonds de la Société placés en 3 p. o/o (5 trimestres)	1,625 00
Intérêts des 69 obligations de l'Est à 5 p. o/o (4 trimestres)	1,676 80
Intérêts des fonds placés en *comptes courants*..	80 05
Crédit gratuit à l'Imprimerie impériale, pour l'impression du Journal asiatique de 1865..	3,000 00
Crédit gratuit à la même Imprimerie, pour l'impression du 4e volume de Maçoudi	1,500 00
TOTAL des recettes réelles faites en 1866.	24,191 00
Le *restant en caisse* au 1er janvier 1866 (y compris le 4e trimestre de 1865 de la souscription du Ministère de l'instruction publique au Journal de la Société)	9,071 19
TOTAL GÉNÉRAL des fonds en *comptes courants*	33,262 19

DÉPENSES.

Ancienne agence : Administration et loyer	2,130f 35c	2,815f 60c
Idem. Envoi du Journal (1er semestre)	153 40	
Idem. Dépenses diverses	531 35	
A reporter		2,815 60

Report.		2,815f 60c
Ad. Labitte, nommé libraire de la Société :		
Droits divers sur les recettes en recouvrement.	277 20	
Envoi du Journal en France et à l'étranger.	141 02	1,014 32
Dépenses diverses pendant le 2e semestre.	596 10	
Frais de conversion au porteur des obligations appartenant à la Société.	44 25	64 70
Droit de garde des titres de la Société.	20 45	
Impression du Journal asiatique de 1865. . .		9,327 33
Impression du 4e volume de Maçoudi.		4,421 91
Frais de planches lithographiées pour le Journal.		229 46
Frais de reliures arriérés pour la Bibliothèque.		115 75
Frais divers : lettres de convocation, circulaires, etc.		61 25
Remboursement à M. Mohl du 4e trimestre 1865 de la rente 3 p. o/o porté par erreur à son débit, dans le compte de l'année dernière, et qu'il n'avait pas touché.		325 00
Total des dépenses réelles de 1866. . .		18,375 32
Balance : Fonds placés en *comptes courants* et solde de l'Agence.		14,886 87
Total égal.		33,262 19

Nota. Dans l'impression du Rapport de l'année dernière (*Journal asiatique* du mois de juillet 1866, p. 45), il s'est glissé à la balance une erreur de transposition de chiffres, qui n'existe pas dans l'original, ainsi :

Au § 1, il faut lire : 2,056 fr. 45 c. au lieu de : 2,065 fr. 45 c.
et au § 2, — 7,014 fr. 74 c. — 7,014 fr. 64 c.

RAPPORT DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1866, ET SUR LE BUDGET DE 1867.

Messieurs,

Nous avons vérifié les comptes de la Commission des fonds pour l'année 1866, et voici les résultats principaux de notre examen :

Au 1er janvier 1866, il restait en caisse la somme de	9,071f 19c
Durant le cours de l'année, les recettes de tout genre se sont élevées à la somme de	24,191 00
TOTAL DES RECETTES	33,262 19
Les dépenses se sont élevées, pendant la même période, à la somme de	18,375 32
Et par conséquent, la balance se solde à notre crédit par la somme de	14,886 87
TOTAL ÉGAL	33,262 19

Voici donc la situation générale de notre Société au 1er janvier de l'année courante :

Nous possédions alors, en rentes 3 p. o/o sur l'État, évaluées au cours du jour, la somme de	30,291f 00c
En obligations du chemin de fer de l'Est, évaluées de même, la somme de	35,103 75
Plus l'encaisse à nouveau	14,886 87
TOTAL GÉNÉRAL	80,281 62

Tels sont, Messieurs, les comptes de 1866, et tel est l'ensemble de nos ressources.

La Commission des fonds nous a présenté en outre le budget de 1867; et comme l'année est écoulée à moitié, les prévisions, sauf de très-légères différences, peuvent être regardées comme certaines. En 1867, les recettes présumées

s'élèveront à la somme de 19,476 fr. 80 c. qui, jointe à l'encaisse de 14,886 fr. 87 c. forme un total de 34,363 fr. 67 c. les dépenses présumées s'élèveront à 9,250 francs, et l'excédant disponible au 1er janvier 1868, serait de 25,113 fr. 67 c.

En présence de cette situation, dont nous ne pouvons que nous féliciter, la Commission a cru devoir prendre, dans l'intérêt de la Société, deux mesures auxquelles nous donnons une pleine approbation. Elle a augmenté notre capital fixe de 500 francs de rente en obligations de la Compagnie du chemin de fer d'Orléans, et en second lieu, elle a placé 9,000 francs en obligations remboursables à un an de date et produisant 5 p. o/o d'intérêts. C'est un moyen prudent et sûr d'accroître nos revenus, tout en nous laissant la libre disposition de nos ressources.

Nous adressons, au nom de la Société, de vifs remercîments à la Commission des fonds, pour l'activité qu'elle a bien voulu mettre à faire rentrer une grande partie des cotisations arriérées, ainsi que les sommes qui nous étaient dues par l'ancienne agence, et à diriger tous les détails qu'a entraînés l'installation de l'agence nouvelle. Pour surmonter les obstacles de divers genres que la Commission a rencontrés, il lui a fallu déployer une persévérance et une fermeté dont nous devons lui être très-reconnaissants, et qui ont montré dans nos honorables collègues le dévouement le plus rare et le plus énergique. Mais si la Commission a déjà obtenu les plus réels succès, nous croyons néanmoins devoir rappeler aux membres de notre Société qu'il reste encore un arriéré de plus de 1,500 francs; et nous prions ceux de nos collègues qui sont encore en retard, de vouloir bien hâter leurs versements. Il serait à désirer que l'exercice 1867 fût en mesure d'apurer ce compte définitivement, et nous espérons que les membres de la Société s'efforceront de seconder le zèle si louable de la Commission des fonds.

Les Censeurs :

Guigniaut; Barthélemy Saint-Hilaire.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), correspondant de l'Institut, rue du Bac, n° 104, à Paris.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe à Florence.

Andreozzi (Alphonse), via del Agnelo, n° 84, à Florence.

Arconati (Le marquis Visconti), rue Durini, n° 13, à Milan.

Arnaud, pasteur protestant à Crest (Drôme).

Aubaret, capitaine de frégate, consul de France à Bangkok (Siam).

Aumer (Joseph), employé à la Bibliothèque royale de Munich.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque Nationale, à Florence.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

MM. Bader (Mademoiselle Clarisse), rue de Babylone, n° 62, à Paris.

Barb (H. A.), professeur de persan à l'Académie orientale de Vienne (Autriche).

Barbier de Meynard, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, n° 37, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Saint-Thomas-d'Enfer, n° 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France à Constantinople.

Barth (Auguste), rue des Moulins, n° 12, à Strasbourg.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, rue d'Astorg, n° 29 *bis*, à Paris.

Baudet (L'abbé), à Montigny-sur-Crécy (Aisne).

Beames (John), magistrat, à Motihari (Bengale).

Beauvoir-Priaux (De), Cavendish Square, n° 8, à Londres.

Behrnauer (Walther), secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde.

Belin, secrétaire interprète de l'Empereur et de l'ambassade de France à Constantinople.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Benzon (L'abbé comte), professeur d'hébreu au séminaire de Venise.

MM. Berezine, professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Bertrand (L'abbé), chanoine honoraire de la cathédrale, rue du Potager, n° 4, à Versailles.

Bhau-Daji, à Bombay.

Boilly (Jules), boulevard Saint-Michel, n° 113, à Paris.

Boissonnet de la Touche, directeur de l'artillerie, rue Jean-Bart, n° 15, à Alger.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome; chez M. Eugène Janin, rue Saint-Hippolyte, n° 3, à Passy.

Bonnetty, directeur des Annales de philosophie chrétienne, rue de Babylone, n° 39, à Paris.

Botta (Paul-Émile), consul général de France à Tripoli de Barbarie, correspondant de l'Institut.

Boucher (Richard), rue Miromesnil, n° 12, à Paris.

Boy (Victor), boulevard Dugommier, n° 25, à Marseille.

Bozzi, médecin de la marine impériale, à l'arsenal de Constantinople.

Bréal (Michel), professeur au Collége de France, place du Palais-Bourbon, n° 3, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue de la Victoire, n° 41, à Paris.

MM. Brosselard (Charles), préfet à Oran.

Brown (John), secrétaire interprète de la légation des États-Unis à Constantinople.

Brunet de Presle, membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue des Saints-Pères, n° 61, à Paris.

Bruston (Charles), pasteur protestant, rue de la Verrerie, n° 23, à Bordeaux.

Buchère (Paul), rue des Bons-Enfants, n° 13, à Versailles.

Bühler (George), chez M. Hoffmann, Norland Square, n° 19, Notting Hill, à Londres.

Bullad, interprète de l'armée d'Afrique, au Fort-Napoléon (Algérie).

Bureau (Léon), rue Gresset, n° 15, à Nantes.

Burggraff, professeur d'arabe, à Liége.

Burnouf (Émile), professeur à la faculté des lettres de Nancy.

Cahen, élève de l'École des langues orientales.

Caix de Saint-Aymour, boulevard Haussmann, n° 79, à Paris.

Calfa (Ambroise), ancien directeur du Collége arménien de Paris.

Cama (Khursedji Rustomdji), à Bombay.

Carathéodory (Alexandre), à Constantinople.

Catzephlis (Alexandre), consul de Prusse à Tripoli de Syrie.

Caussin de Perceval, membre de l'Institut, professeur d'arabe à l'École des langues

orientales vivantes et au Collége de France, rue Bonaparte, n° 6, à Paris.

MM. Chaillet, payeur chef de comptabilité, à Saïgon (Cochinchine).

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, n° 30, à Paris.

Charencey (De), rue Saint-Dominique, n° 11, à Paris.

Charmoy, ancien professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg, à Aouste (Drôme).

Cherbonneau, directeur du Collége arabe, à Alger.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collége de France, impasse Cloquet, n° 8, à Issy-sur-Seine.

Clément-Mullet, membre de la Société géologique de France, boulevard de Strasbourg, n° 79, à Paris.

Cohn (Albert), docteur en philosophie, rue Richer, n° 42, à Paris.

Combarel, professeur de langues orientales, à Oran.

Conon de la Gabelentz, conseiller d'État, à Altenbourg (Saxe).

Constant (Calouste), à Smyrne; chez M. Constant Bey, rue Hautefeuille, n° 1, à Paris.

Coomara Swamy, mudeliar, membre du conseil législatif de Ceylan, à Colombo.

Cosentino (Le marquis de).

MM. Dalsème (Maurice), rue Chauchat, n° 9, à Paris.

Daninos, attaché au département des antiques, au Louvre.

* Dastugues, lieutenant-colonel, directeur des affaires arabes, à Oran (Algérie).

Dax, capitaine d'artillerie, à Sebdou, près Tlemcen (Algérie).

Debat (Léon), secrétaire du consulat général de Grèce, boulevard Magenta, n° 173, à Paris.

Defrémery (Charles), professeur suppléant au Collége de France, rue du Bac, n° 42, à Paris.

Delamarre (Th.), avenue Trudaine, n° 10, à Paris.

Delondre, rue Boulard, n° 37, à Paris.

Derenbourg (Joseph), docteur en philosophie, rue des Marais-Saint-Martin, n° 46, à Paris.

Desportes (Le Dr), rue d'Alger, n° 12, à Paris.

Destailleurs (Gabriel), avocat à la cour impériale, rue Garancière, n° 7, à Paris.

Devéria, conservateur adjoint du musée égyptien au Louvre.

Devic, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Guy-Labrosse, n° 7, à Paris.

Dillmann, professeur, à Giessen.

Djemil Pacha (S. E.), ambassadeur de la Sublime Porte, à Paris.

Drouin, avocat, rue Boutarel, n° 2, île Saint-Louis, à Paris.

MM. DUCHATEAU, élève de l'École des langues orientales vivantes, trésorier de la Société linguistique de Paris, rue des Poissonniers, n° 59, à Montmartre.

DUCHINSKI, rue de l'Ouest, n° 72, à Paris.

DUGAT (Gustave), employé au Ministère de l'intérieur, à Paris.

DULAURIER (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, n° 27, à Passy.

DUNANT (G. Henri), rue du Puits-Saint-Pierre, à Genève, et à Paris, rue de Reuilly, n° 14.

DURAND, interprète militaire à Milianah, province d'Oran.

DURR.

* EASTWICK, secrétaire du Ministère de l'Inde, à Londres.

EICHTHAL (Gustave D'), secrétaire de la Société ethnologique, rue Neuve-des-Mathurins, n° 100, à Paris.

EMIN (Jean-Baptiste), secrétaire du Gymnase, à Wladimir (Russie).

ESCAYRAC DE LAUTURE (Le comte D'), rue de Luxembourg, n° 41, à Paris.

FANO (Le comte Marcolini DI), à Fano, Italie.

FAVRE (L'abbé), professeur à l'École des langues orientales, avenue de Wagram, n° 50, à Paris.

MM. Feer (Léon), chargé du cours de tibétain à l'École des langues orientales vivantes, rue Monsieur-le-Prince, n° 25, à Paris.

Finlay (Le docteur Édouard), à la Havane.

Finn, consul d'Angleterre à Jérusalem.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Florent (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, n° 16, à Paris.

Flügel, professeur, à Dresde.

Foucaux (Édouard), professeur au Collége de France, rue Cassette, n° 28, à Paris.

Fournel (Henri), boulevard Malesherbes, n° 62, à Paris.

Franceschi (Richard), chancelier du consulat d'Autriche à Scutari d'Albanie.

Frankel (Le docteur), directeur du séminaire, à Breslau.

Friedrich, secrétaire de la Société des sciences, à Batavia.

Gagnier, à Paris.

Ganneau, chancelier du consulat de France à Jérusalem.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, n° 43, à Paris.

Garrez (Gustave), rue Jacob, n° 52, à Paris.

Gayangos, professeur d'arabe, Barquello, n° 4, à Madrid.

MM. Gilbert (Théodore), vice-consul de France à Casa Blanca et Mazagran (Maroc).

Gildemeister, professeur, à Bonn.

Goldenblum (Ph. V.), à Odessa.

Goldstücker, professeur au University-College, Saint-Georges Square, n° 14, Primrose Hill, à Londres.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Gosche (Richard), professeur à l'Université de Halle (Prusse).

Grigorieff, conseiller d'État, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Grote (Georges), vice-chancelier de l'Université, à Londres.

Guerrier de Dumast (Le baron), correspondant de l'Institut, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut, au secrétariat de l'Institut.

Guyart (Stanislas), rue de Fleurus, n° 31, à Paris.

Haigh (Rév. B.), Brahmam College, Yorkshire, Angleterre.

Hall (Fitz-Edward), bibliothécaire du Ministère des Indes, à Londres.

Hassan Effendi, rue de l'Odéon, n° 14, à Paris.

Hassler, professeur, à Ulm.

MM. Hauvette-Besnault, bibliothécaire de l'École normale, à Paris.

Hermite, membre de l'Institut, rue de la Sorbonne, n° 2, à Paris.

Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), rue du Bac, n° 126, à Paris.

Hoffmann (J.), professeur de langues orientales, à Leyde.

Holmboë, conservateur de la bibliothèque de Christiania.

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Hureau de Villeneuve, faubourg Montmartre, n° 13, à Paris.

Hurel, rue Bridaine, n° 2, à Batignolles.

Jebb (John), recteur de Peterstow, Hertfortshire (Angleterre).

Judas, secrétaire du conseil de santé au Ministère de la guerre, rue des Trois-Sœurs, n° 9, à Paris-Plaisance.

Julien (Stanislas), membre de l'Institut, professeur de chinois et administrateur du Collége de France, rue des Fossés-Saint-Jacques, n° 26, à Paris.

Kasem-Beg (Mirza A.), professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, membre du conseil privé.

Kemal Efendi (Son Exc.), Ministre de l'instruction publique à Constantinople.

Mme Kerr (Alexandre).

MM. Khanikof (Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue de Condé, n° 11, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Krehl, professeur de langues orientales à l'Université de Leipzig.

Kremer (De), consul d'Autriche à Galatz.

Külké, rue de la Pompe, n° 25, à Passy.

Laemmerhirt (Dr), auditeur à la cour d'appel de Weimar.

Laferté-Senectère (Le marquis de), à Tours.

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de l'Oseille, n° 3, à Paris.

Langlois (Victor), rue Soufflot, n° 24, à Paris.

Lazareff (S. E. le comte Christophe de), conseiller d'État actuel, chambellan de S. M. l'empereur de Russie.

Lebidart (Antoine de), secrétaire de légation à l'ambassade autrichienne à Constantinople.

Lebrun, membre de l'Académie française, sénateur, rue de Beaune, n° 1, à Paris.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, n° 15, à Paris.

Leclerc, médecin-major au 43e de ligne, rue Crozatier, n° 21, à Paris.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue du Jardinet, n° 12, à Paris.

MM. Lenormant (François), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue du Dragon, n° 15, à Paris.

Lequeux, drogman-chancelier au consulat général de Tripoli de Barbarie.

Levander (H. C.), de l'Université d'Oxford.

Levé (Ferdinand), rue du Cirque, n° 2, à Paris.

Lévy-Bing, banquier, à Nancy.

Liétard (Dr), à Plombières.

Loewe (Louis), docteur en philosophie, Buckingham Place, nos 46-48, à Brighton.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, conservateur des antiquités au Louvre, rue de Londres, n° 50, à Paris.

Luynes (Le duc de), membre de l'Institut, rue Saint-Dominique, n° 31, à Paris.

Mac-Douall, professeur, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, n° 6, à Versailles.

Mahmoud Efendi, astronome du vice-roi d'Égypte, au Caire.

Martin (L. A.), homme de lettres, rue Fontaine-Molière, n° 37, à Paris.

Mehren (Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Meignan (Mgr), évêque de Châlons.

Mekertich-Dadian (Le prince), boulevard Saint-Michel, n° 59, à Paris.

Melgounoff, rue Neuve-des-Petits-Champs, n° 6, passage Colbert.

MM. Ménant (Joachim), juge à Évreux.

Mergian (Rév. Père Grégoire), membre du Collége Mourad, rue Monsieur, n° 12, à Paris.

Merlin (R.), conservateur du dépôt des souscriptions au Ministère d'État, rue Garancière, n° 4, à Paris.

Metz-Noblat (Alexandre de), membre de l'Académie de Stanislas, à Nancy.

Milliès (Dr), professeur de langues orientales, à Utrecht.

Minayeff (Jean), rue Jacob, 27, à Paris.

Miniscalchi-Erizzo, à Vérone.

Mniszech (Le comte Georges), rue Balzac, n° 22, faubourg Saint-Honoré.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rue du Bac, n° 120, à Paris.

Mohn (Christian), vico Nettuno, n° 28, à Chiaja (Naples).

Mondain, colonel, commandant la direction du génie, à Toulouse.

Monrad, à Copenhague.

Mouchlinski, professeur de turc à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Muir (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Regent's Terrace, n° 16, à Édimbourg.

Müller (Joseph), secrétaire de l'Académie de Munich.

* Müller (Maximilien), professeur, à Oxford.

MM. Neubauer (Adolphe), rue du Rendez-vous, n° 7, à Paris.

Nève, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, n° 40, à Louvain.

Northen (Ch. Maximilien), curé à Berg-Gladbach, près Cologne (Prusse).

Nomès (Pierre), palais épiscopal, à Évreux.

Nordmann (Léon), rue de Clichy, n° 44, à Paris.

Notara (Émile), rue Bréa, 23, à Paris.

Oppert (Jules), professeur de sanscrit à l'École des langues orientales, rue de Grenelle-Saint-Germain, n° 65, à Paris.

Orbélian (S. E. le prince Djambakour), aide de camp de l'Empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg.

Orlando (Diego), à Palerme.

Pagès (Léon), rue du Bac, n° 110, à Paris.

Palmer, Saint-John's College, à Cambridge.

Paspati, docteur-médecin, à Constantinople.

Pauthier (G.), rue Saint-Guillaume, n° 29, à Paris.

Pavet de Courteille (Abel), professeur au Collége de France, rue du Bac, n° 35, à Paris.

Perétié, chancelier du consulat général de France à Beyrout.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

MM. Petit (L'abbé), à l'institution Saint-Vincent, à Senlis.

Pichard, vice-consul à Llanelly (Angleterre).

Pilard, interprète militaire, à Tlemcen.

* Platt (William), à Londres.

Pleignier, professeur, à l'île de Man (Angleterre).

Portal, maître des requêtes, cité du Coq, n° 3, à Paris.

Pratt (John).

Prud'homme (Évariste), avenue de Breteuil, n° 78, à Paris.

Pynappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, n° 22, à Paris.

Renan (Ernest), membre de l'Institut, rue Vanneau, n° 29, à Paris.

Richebé, professeur d'arabe, à Constantine.

Rique (Camille), aide-major à la garde de Paris.

Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Thomas-d'Aquin, rue du Bac, n° 44, à Paris.

Robinson (J. R.), à Wewsbury (Angleterre).

Rochet (Louis), statuaire, boulevard Richard-Lenoir, n° 119, à Paris.

Rodet (Léon), ancien élève de l'École polytechnique, quai de la Tournelle, n° 55, à Paris.

MM. Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, rue Meslay, n° 24, à Paris.

Ronel, lieutenant au 2e lanciers, au Mans.

Rosin, propriétaire à Nyon (canton de Vaud).

Rosny (L. Léon de), chargé du cours de japonais à l'École des langues orientales vivantes, rue Lacépède, n° 15, à Paris.

Rost (Reinhold), secrétaire de la Société asiatique de Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), rue Laffitte, n° 19, à Paris.

Rougé (Le vicomte Emmanuel de), membre de l'Institut, conservateur honoraire des monuments égyptiens du Louvre, rue de Babylone, n° 53, à Paris.

Royer, rue de Provence, n° 1, à Versailles.

Rudy, rue Saint-Honoré, n° 332, à Paris.

Salles (Le comte Eusèbe de), rue Maguelonne, n° 5, à Montpellier.

Sanguinetti (Le docteur B. R.), avenue Boudon, n° 16, à Passy.

Saulcy (F. de), membre de l'Institut, sénateur, rue du Cirque, n° 17, à Paris.

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète de l'Empereur aux affaires étrangères, professeur de persan à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Ingres, n° 6, à Passy.

MM. Schlagintweit (Émile de), docteur, à Wurtzbourg.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), directeur de l'Académie orientale, à Vienne.

Schleswig-Holstein-Augustenburg (S. A. le prince de), à Londres.

Schmidt (Waldemar), à Copenhague.

Sédillot (L. Am.), secrétaire du Collége de France et de l'École des langues orientales vivantes, au Collége de France.

Seligmann (Le Docteur Romeo), professeur, à Vienne.

Sinet (A.), Saïgon (Cochinchine).

Skatschkoff (Constantin), professeur de chinois à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Slane (Mac Guckin de), membre de l'Institut, rue de la Tour, n° 60, à Passy.

Soleyman al-Harairi, secrétaire arabe du consulat général de France à Tunis, rue Bertholet, n° 12, à Paris.

Specht (Édouard), rue de l'Isly, n° 13, à Paris.

Steingass (F.), rue de Grenelle-Saint-Germain, n° 31, à Paris.

Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle (Suisse).

Sutherland (H. C.).

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, n° 17, à Paris.

MM. Terrien-Poncel, rue des Pénitents, n° 14, au Havre.

Théroulde.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, n° 66, à Paris.

Tornberg, professeur de langues orientales à l'Université de Lund.

Torrecilla (L'abbé de), rue de Vaugirard, n° 58, à Paris.

Trübner (Nicolas), membre de la Société ethnologique américaine, à Londres.

Tugault, ancien élève de l'École des langues orientales, rue Royale-Saint-Antoine, n° 13, à Paris.

Turretini (François), rue de Vaugirard, n° 11, à Paris.

Van der Maelen, directeur de l'établissement géographique, à Bruxelles.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Villemain, secrétaire perpétuel de l'Académie française, à l'Institut.

Vogüé (Le comte Melchior de), rue de l'Université, n° 93, à Paris.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, rue Fortin, n° 14, à Paris.

MM. * Wade (Thomas), à Pékin (Chine); chez M. Richard Wade, à Londres.

Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

Westergaard, professeur de littérature orientale, à Copenhague.

Wilhelm, duc d'Urach et comte de Wurtemberg (S. A.), à Stuttgart.

Willems (Pierre), professeur, à Louvain.

Wogue (Lazare), professeur d'hébreu au Collége israélite, rue Villehardouin, n° 16, à Paris.

Wüstenfeld, professeur, à Gœttingen.

Wylie, à Shanghaï.

Wyse (Lucien-Napoléon), enseigne de vaisseau.

Zotenberg (Dr Th.), employé au département des manuscrits à la Bibliothèque impériale, rue de Richelieu, n° 65, à Paris.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Macbride (Le docteur), professeur, à Oxford.

Bopp (F.), membre de l'Académie de Berlin.

Briggs (Le général).

MM. HODGSON (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

MANAKJI-CURSETJI, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

LASSEN (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.

RAWLINSON (Sir H. C.), à Londres.

VULLERS, professeur de langues orientales, à Giessen.

KOWALEWSKI (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

FLÜGEL, professeur, à Dresde.

DOZY (Reinhart), professeur, à Leyde.

BROSSET, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

FLEISCHER, professeur à l'Université de Leipzig.

DORN, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

WEBER (Docteur Albrecht), à Berlin.

SALISBURY (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

WEIL (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

JOURNAL ASIATIQUE, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet; 144 fr.

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 12 fr. 50 c.

Journal asiatique, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°; 126 fr.

Quatrième série, années 1843-1852, 20 vol. in-8°; 180 fr.

Cinquième série, années 1853-1862, 20 vol. in-8°; 250 fr.

Sixième série, années 1863-1866, 8 vol. in-8°; 100 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8°; 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse; précédés d'une explication des syllabaires japonais, et de deux planches contenant les signes de ces syllabaires, par M. Abel Rémusat. *Paris*, 1825, in-8°. = Supplément à la Grammaire japonaise, ou remarques additionnelles sur quelques points du système grammatical des Japonais, tirées de la grammaire composée en espagnol par le P. Oyanguren et traduites par C. Landresse; précédées d'une notice comparative des grammaires japonaises des PP. Rodriguez et Oyanguren, par M. le baron Guillaume de Humboldt. *Paris*, 1826. In-8°; 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, avec 6 planches lithographiées et la notice des manuscrits palis de la Bibliothèque du Roi, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°; 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, inter sinenses philosophos ingenio, doctrina, nominisque claritate Confucio proximum, edidit, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°; 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec

le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches; 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°; 7 fr. 50 c.

ÉLÉGIE SUR LA PRISE D'ÉDESSE PAR LES MUSULMANS, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°; 4 fr. 50 c.

LA RECONNAISSANCE DE SACOUNTALA, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche; 24 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°; 9 fr.

La traduction *seule*, sans texte, 6 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°; 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°; 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4°; 45 fr.

RADJATARANGINI, ou HISTOIRE DES ROIS DU KACHMÎR, publiée en sanscrit et traduite en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°; 36 fr.

Le troisième volume *seul*, 6 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre. *Paris*, Imprimerie impériale, 1855. In-8; 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. d'Index; 31 fr. 50 c.

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. Paris, 1859, in-8°; 1 fr. 50 c.

Les Prairies d'or de Maçoudi, texte arabe et traduction par MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Premier volume. *Paris*, 1861, in-8°; 7 fr. 50 c.

— Deuxième volume. 1863, 7 fr. 50 c.

— Troisième volume. 1864, 7 fr. 50 c.

— Quatrième volume. 1865, 7 fr. 50 c.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront directement au libraire de la Société, M. Adolphe Labitte, quai Malaquais, n° 5, ont droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années complètes, de 1837 à 1860, 40 francs l'année. Le numéro . . . . 4 fr. 50 c.

Mahabharata, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4° . . . . 180 fr.

Ra'ja Tarangini', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4° . . . . 30 fr.

INAYAH. A commentary on the Idayah, a work on mahumuddan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV .... 75 fr.

THE MOOJIZ OOL KANOON, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart .... 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart .... 6 fr. 50 c.

SELECTIONS, descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart .... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the hearth, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8° .... 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8° .... 25 fr. (Le tome Ier, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.
Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol .... 22 fr.
Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie .... 12 fr.

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT 1867.

INSCRIPTIONS PHÉNICIENNES DE L'ÎLE DE CYPRE,

PAR M. DE VOGÜÉ.

De toutes les terres occupées autrefois par les Phéniciens, la plus fertile en inscriptions a été jusqu'à présent l'emplacement de l'antique *Citium*, aujourd'hui Larnaca. Pococke en a copié trente-trois, qui, découvertes au moment de son passage, ont été brisées ou dispersées, et n'ont pu, excepté une[1], être retrouvées jusqu'à présent. Trois autres ont été relevées depuis cette époque : deux par M. Ross, l'une à Kellia près de Larnaca, l'autre à Larnaca même[2]; la troisième est aujourd'hui à Turin. Celle de Kellia est toujours encastrée dans le narthex d'une petite église, et j'ai pu en prendre une nouvelle copie : enfin j'ai rapporté cinq inscriptions inédites, ce qui porte à quarante et un le nombre des textes exhumés des ruines de Citium.

[1] Cit. II. Conservée à la Biblioth. Bodl. Oxford.
[2] Publiées par M. de Saulcy. *Revue de philologie*, 1845.

J'ai déjà, dans une lettre écrite de Chypre, et insérée dans la *Revue archéologique*[1], donné une traduction rapidement faite des trois principaux textes; ce travail, fait à la hâte, en voyage, et sans livres, était nécessairement incomplet et à certains égards incorrect; je viens reprendre aujourd'hui, avec l'attention qu'elle mérite, l'étude de ces précieux débris de la littérature et de l'histoire phéniciennes[2].

PREMIÈRE PARTIE.

Pour rester fidèle à la nomenclature adoptée par Gesenius et suivie depuis lui par les savants qui se sont occupés de ces textes, je donnerai aux inscriptions le nom du lieu de leur provenance avec un numéro d'ordre.

XXXVII[e] CITIENNE.

(Planche I[3].)

Sur un parallélipipède de beau marbre blanc: hau-

[1] Octobre 1862, p. 247 sq.

[2] Depuis ma lettre de 1862, l'inscription que je nomme XXXVIII[e] citienne a été publiée très-incorrectement par M. Vaux d'après une mauvaise copie reçue de Larnaca (*Trans. of the Roy. Soc. of litt.* nouvelle série, VII). M. Lévy de Breslau en a fait l'objet d'un savant chapitre de ses *Études phéniciennes* (III, 1); je regrette seulement qu'il n'ait pu attendre la publication du présent travail.

[3] Les deux planches annexées à ce mémoire sont des photolithographies exécutées d'après des estampages pris sur les monuments, sans retouche ni correction d'aucune sorte.

teur, 0,40; longueur, 0,55. Ce bloc a servi de base à une statue; on voit encore sur la face supérieure les trous des crampons qui fixaient les pieds de l'idole. Il a été découvert par mon ami M. Guillaume Rey, à Nicosie, où il avait été porté de Larnaca et servait de montoir à la porte du cadi. M. Rey le fit déposer au consulat de France, où je le trouvai, le fis enlever et transporter à Paris : il est aujourd'hui au musée du Louvre.

L'inscription a été gravée avec un grand soin; malheureusement elle a beaucoup souffert: presque toutes les fins de ligne sont illisibles, et sur beaucoup d'autres points il faut une certaine habitude pratique pour distinguer la forme des caractères. Je donne ici la transcription des lettres qui me paraissent certaines, indiquant par un nombre de points équivalents celles que je n'ai pu déterminer et dont j'abandonne la lecture à des yeux plus exercés.

1re ligne. בימם—III IIIלירחפע·····נתIIIלמלכמלכיתן·· ····

2e ligne. אדילבנבעלרםםלהזאשיתנוימנא···ש······

3e ligne. יתנבנעזרתבעלמלצתכרסימלארנילמלקרת·ש···

4e ligne. פקדהספקדזוחהלכתאשלמפקד············רשפיתן

5e ligne. מלצכרסימו·······································

6e ligne. עבדשמיועבדמלקרתשנבנ···שמשבנרשפיתנמלצכר
סימבשנתIIIIII

7e ligne. למלכמלכיתנמלככתיו ···לכשמעמל ···ם יברכם

Voici comment je coupe et restitue les mots :

1re ligne. בימם—III III לירח פע... [כש]נת III
למלך מלכיתן [מלך כתי ו]

2e ligne. אדיל בן־בעלרם סמל הז אש יתן
ויטנא [מנח]ש[ת רשפ]

3e ligne. יתן בן־עזרתבעל מלץ הכרסים לאדני
למלקרת ישמע

4e ligne. פקר חמפקד ז וההלכת אש למפקד ז.......רשפיתן

5e ligne. מלץ כרסים ....

6e ligne. עבדשמי ועבדמלקרת שנ בן־[ארג]שמש
בן־רשפיתן מלץ כרסים בשנת III III

7e ligne. למלך מלכיתן מלך כתי ו[אדי]ל כשמע מל [קל]ם
יברכם

L'inscription se divise en deux parties séparées : l'une comprend les trois premières lignes, l'autre les quatre dernières : la seconde se distingue par une écriture plus fine et plus serrée, par des lignes moins espacées. L'aspect matériel seul prouve que ces deux textes n'ont pas été gravés simultanément, et explique tout d'abord les deux dates différentes qu'on lit au commencement et à la fin de l'inscription.

La première ligne en effet renferme une date. Elle n'offre aucune difficulté : c'est la première fois que la notation des jours apparaît dans une inscription phénicienne. Le mot employé est יום mis

au pluriel, contre l'habitude hébraïque. Mot à mot *à seize jours du mois*, pour le *seizième jour du mois*. Le nom du mois est incomplet : il n'en reste que le commencement פע; les trois dernières lettres ont été enlevées par un éclat de la pierre ainsi que les deux premières lettres du mot בשנת, *in anno*. Cette brisure est d'autant plus regrettable que le nom qui nous échappe ainsi aurait comblé une lacune dans la liste du calendrier primitif hébraïque. Le mot *année* est suivi du chiffre III, qui se rapporte au règne du roi dont le nom vient après. Cela ressort de la présence du mot לְמָלְךְ, qu'il faut traduire *du règne de*, et considérer comme un infinitif à l'état construit. La même expression se trouve au début de l'épitaphe d'Eshmunazar avec le suffixe personnel parce que ce discours est placé dans la bouche du roi : « la quatorzième année de mon règne » לְמָלְכִי.

Le nom du roi est parfaitement clair : מְלְכְיַתֹן, c'est une formation analogue à celle des noms hébraïques יְהוֹנָתָן, נְתַנְמֶלֶךְ. La terminaison en יַתֹן est très-fréquente dans l'épigraphie citienne; sa prononciation véritable nous est donnée par la transcription grecque *Sanchoniathon* [1], il faut donc lire *Melekiathon*.

[1] La forme du nom de *Sanchoniathon* a beaucoup occupé les érudits : la plupart des explications proposées sont inadmissibles et reposent sur un contre-sens (Cf. Orelli, *Sanchon*, p. x, 5). Le premier, M. Renan (*Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, XXIII, 295) a fait justice de ces rêveries : il a reconnu dans ce mot un nom

La fin de la ligne se restitue sans hésitation d'après la septième ligne et surtout d'après l'inscription que j'expliquerai tout à l'heure, il faut lire : מלך כתי ו, *roi de Citium et*. . . . . Ces mots nous donnent l'orthographe phénicienne du nom de la ville de Citium : elle se trouve être la même que celle de l'ethnique כתי, *citien*, qui se lit sur une inscription bilingue d'Athènes; la forme est insolite, mais il faut l'accepter, car la lecture est indiscutable : la tradition locale l'a conservée sans modification en l'appliquant au promontoire qui avoisine Larnaca et qui, dans la langue vulgaire, s'appelle encore aujourd'hui cap *Kitti* (prononcez *Tshitti*).

Le mot qui commence la deuxième ligne est

propre formé, comme la plupart des noms phéniciens, de deux mots, Σαγχων et ιαθων, et l'a rapproché du *Baliathon* ou *Bulithon* des inscriptions punico-romaines. Mais je ne serais pas d'accord avec le savant académicien sur l'application de son idée : se fondant sur cette observation juste que les noms phéniciens se composent ordinairement du nom d'une divinité et d'un radical verbal, il considère *sanchon* comme ayant le sens de « habiter avec, être le familier de, » et *athon* comme un nom de divinité. Je retournerais la proposition, considérant *sanchon* comme le nom de la divinité, et *iathon* comme la transcription très-régulière du mot qui termine un grand nombre de noms phéniciens et leur donne une signification analogue à celle des noms « *Θεόδοτος, Deodatus*, Dieudonné. » La transcription de *Baliathon* est בעליתן, qui se trouve sur une pierre gravée; *Sanchoniathon* devait s'écrire סקניתן. La pierre gravée citée par M. Renan et sur laquelle M. de Longpérier lit סקנמלך ne s'opposerait pas à cette interprétation : si cette lecture se confirmait, le nom *Sanchonmelek* serait de la même forme que le בעלמלך des monnaies phéniciennes, en remplaçant le nom du dieu *Baal* par celui du dieu *Sanchon*. — Pour la prononciation de la terminaison יתן = *ithon*, comparez le nom biblique יְדִיתוּן, I *Par*. XVI, 38.

isolé et se lit indubitablement : אדיל, *Idial.* M. Renan y a reconnu la forme phénicienne du nom d'Idalion, ce qui me paraît incontestable.

Après vient le nom du père de Melekiathon, qui se lit : בעלרם, nom de même forme que le *Joram* de la Bible.

סמל, *statue*, qui suit, se trouve dans la Bible identiquement sous la même forme; la lettre suivante est douteuse : c'est un ה ou un א, mais le pronom ז qui vient après est certain; il faut donc lire הז, suivant les habitudes hébraïques, quoique le ז phénicien jusqu'à présent ne se rencontre pas précédé de l'article dans les inscriptions anciennes : mais j'aime mieux adopter cette irrégularité, qui n'a rien de contraire à la grammaire, que de considérer la lettre douteuse comme un א emphatique attaché au mot סמל, aramaïsme que rien ne justifierait.

Les mots suivants n'offrent aucune difficulté; ils donnent un nouvel exemple de l'*iphil* phénicien caractérisé par la préormante י et appliqué au verbe bien connu נתן, qui signifie *donner, constituer*, etc. . . . . et au verbe phénicien מנא, découvert par le duc de Luynes [1] et qui depuis s'est retrouvé dans un grand nombre d'inscriptions avec les sens de *constitüer, établir, ériger, placer.*

La fin de la ligne est tout à fait fruste : on distingue seulement après un petit intervalle la lettre ש, qui me fait restituer le mot מְנְחֹשֶׁת, *de bronze,* qui se lit dans la première citienne de Pococke, dont le

[1] *Mém. sur le sarcoph. d'Eshmunazar.*

contexte est presque identique, ainsi que nous le verrons tout à l'heure. Le même mot se rencontre sur un autel de bronze récemment publié par l'académie de Turin[1] et où il s'applique à l'objet lui-même מזבח נחשת.

La troisième ligne commençant par יתן, terminaison d'un nom propre, il faut suppléer à la fin de la seconde trois lettres comme בעל, מלך, ou tout autre radical du même genre : je crois que ce radical est רשף; en effet le nom de ce personnage, caractérisé par un titre que nous expliquerons tout à l'heure, se retrouve deux fois dans l'inscription, à la fin de la quatrième ligne et dans la deuxième moitié de la sixième; les deux fois je lis רשפיתן : le ר et le ש sont certains: le פ l'est un peu moins. רֶשֶׁף signifie *foudre*, et entre, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, dans la composition du nom d'une divinité spécialement adorée à Citium : il désigne lui-même une divinité, ainsi que nous le verrons plus tard.

Après ce nom propre vient le mot בן et un autre nom propre, *Azeret-Baal* « protection de Baal, » dont la forme est très-régulière.

Le groupe suivant est plus difficile, il est limité d'une part par le nom propre, de l'autre par les mots לאדני למלקרת, qui n'ont pas besoin d'explication, et se compose de neuf lettres que je transcris ici sans coupure מלצהכרסים. Le même groupe se trouve deux fois répété dans la même inscription, lignes 5

[1] Voy. Levy, *Zeitsch d. D. M. G.* XVIII, 53, et *Phöniz. Studien*, III, 40.

et 6, mais sans le ה, qui occupe ici la quatrième place. Ceci nous indique que le ה est l'article, et qu'il faut couper la série après les trois premières lettres; le mot ainsi obtenu correspond à l'hébreu מֵלִיץ [1], *interprète*, *internonce*, *envoyé* : reste alors כרסים dont le radical n'existe en hébreu que sous la forme contractée כִּסֵּא, mais se trouve intégralement en chaldaïque, en samaritain, en arabe avec le sens de *siége*, *trône*, *tribunal*. La terminaison ים pour le pluriel serait tout à fait insolite, le phénicien supprimant toujours le י quiescent; aussi faut-il voir ici le duel, dont nous constatons pour la première fois l'usage dans le dialecte phénicien. Il faut donc traduire le groupe qui nous occupe par *internonce des deux trônes*, en supposant qu'il s'agisse d'une sorte de fonction diplomatique concernant les relations de la cour de Citium et de l'empire de Perse, ou plutôt *interprète des deux tribunaux*, en l'appliquant à une fonction locale, nécessitée par la diversité des langues qui se parlaient dans l'île de Cypre et correspondant à l'Ἑρμηνευτής des inscriptions grecques. Quel que soit le sens que l'on adopte, il est évident que le groupe en question désigne le titre du donataire.

Le nom du dieu Melqarth, auquel la statue est dédiée, est bien connu : il est précédé de la qualification ארני dont la traduction rigoureuse est *Monseigneur*. Quelque bizarre que paraisse ici cette lo-

[1] Voy. *Genèse*, XLII, 23. Sous ce nom est désigné l'interprète par l'entremise duquel Joseph parle à ses frères.

cution empruntée à d'autres usages, c'est la seule qui rende exactement le mot phénicien suivi du suffixe de la première personne pris dans un sens impersonnel. Cette formule se rencontre souvent dans les inscriptions de Citium, אדני pour les divinités mâles, רבתי pour les divinités femelles, quel que soit le nombre des donateurs; la véritable traduction est donc : « Monseigneur, madame. » Après le nom du dieu se voit un ש que je considère comme appartenant au mot ישמע, *qu'il l'exauce*, qui termine un grand nombre d'inscriptions analogues.

Ici finit la première partie de l'inscription dont la traduction serait donc :

« Le seizième jour du mois de Pa..., l'an trois du règne de Melekiathon, roi de Citium et d'Idalie, fils de Baalram, cette statue de bronze a été donnée et dédiée par Reshepiathon fils d'Azeretbaal, interprète des deux tribunaux, à monseigneur Melqarth. Qu'il l'exauce ! »

Le sens est complet, la phrase aussi, et conforme dans sa disposition générale aux deux textes dont nous nous occuperons tout à l'heure : il est évident qu'elle s'arrêtait là primitivement et que la base était destinée à ne pas recevoir d'autre inscription. Les quatre lignes suivantes ont été ajoutées après coup, par suite d'une circonstance que les lacunes du texte ne nous permettent pas de déterminer, mais qui évidemment a retardé de trois ans l'achèvement ou l'érection de la statue. Il est probable que

la mort du donataire aura suspendu l'exécution de ses projets, car la seconde inscription est au nom de ses deux petits-fils. Comme je l'ai déjà dit, la pierre a beaucoup souffert. Je me contenterai donc d'expliquer les portions certaines, sans me lancer dans des restitutions qu'un déchiffrement mieux réussi pourrait ultérieurement détruire.

Le commencement (ligne 4) me paraît clair : je reconnais d'abord le verbe פקד, qui signifie *revoir, ordonner, confier*, puis מפקד, participe du même verbe, qui a le sens de *mandat, ordre*, précédé de l'article et suivi du pronom démonstratif : mot à mot, *a confié ce mandat* ou *a exécuté ce mandat :* le contexte seul, s'il était lisible, pourrait nous décider entre ces deux traductions; je préfère la seconde, et le verbe me paraît être gouverné par les noms propres qui remplissent la sixième ligne. Le mot féminin pluriel חהלכת qui suit (hébreu הֲלִיכוֹת) a dans la Bible le sens de *routes, marches :* dans la langue talmudique il a aussi un sens figuré et signifie *direction, sentence, règle.* La même acception figurée est commandée par les mots suivants : אש למפקר ז, mot à mot : *qui dans ce mandat.* Ensuite venait sans doute un verbe qui reliait le membre de phrase au nom *Reshepiathon*, qui terminait la ligne où il est appelé par le titre מלץ כרסים, qui commence la ligne suivante.

La suite de la cinquième ligne est très-fruste; je renonce à l'aborder : elle contenait sans doute les causes du retard apporté à la dédicace de la statue.

La sixième commence par deux noms propres, *Abd-schamāï* et *Abd-melqarth*. Le premier, s'il est bien lu, serait composé du radical עבד, *serviteur, adorateur*, et du singulier שמי, *ciel*, inusité en hébreu, où le pluriel seul s'est conservé : il correspondrait au grec *οὐράνιος*, nom syrien [1]. Si ce nom était certain, il nous offrirait un curieux exemple de la conservation dans le dialecte phénicien d'une forme tombée en désuétude dans les dialectes voisins; mais l'état de la pierre ne me permet pas d'affirmer absolument la sûreté de ma lecture.

Les mots qui suivent, jusqu'à la date qui termine la ligne, ont assez souffert; néanmoins je crois être arrivé à les lire exactement : après *Abd-melqarth* il y a un petit trou, qui paraît antérieur à l'inscription, puis vient שן בן, que je lis, comme sur la 1re Maltaise, *les deux fils de;* le nom propre suivant se termine par שמש : le commencement est moins clair et paraît être ארנ, ce qui ferait *Adonishemesh*, nom de même forme que les *Adonibesek*, *Adoniah* de la Bible. Ensuite je vois le mot בן et le nom de Reshepiathon suivi de son titre.

Le commencement de la septième ligne renferme les noms et titres de Melekiathon, je n'ai pas à y revenir. L'invocation de la fin est mutilée : on ne reconnaît sûrement que le premier mot כשמע et le dernier יברך avec le suffixe pluriel ם.

En résumé, le sens des quatre dernières lignes serait à peu près celui-ci :

[1] Voy. *Thesaur. græc. ling.* sub verb.

« Ont exécuté ce vœu et rempli les intentions exprimées dans ce vœu et. . . [par] Reshepiathon, interprète des deux tribunaux, Abd-Schamaï et Abd-Melqarth, tous deux fils d'Adonishemesh, fils de Reshepiathon, interprète des deux tribunaux, l'an 6 du règne de Melekiathon, roi de Citium et d'Idalie. Lorsqu'il (Melqarth) aura entendu leur voix, qu'il les bénisse! »

XXXVIII[e] CITIENNE.

(Planche II.)

Sur un petit autel de marbre blanc de 0,40 de hauteur, sur 0,45 de longueur et 0,35 d'épaisseur, orné de moulures grecques et de deux volutes qui accompagnent la table supérieure. Ce monument a été découvert près de Larnaca par M. Piéridis, et se trouve aujourd'hui en ma possession.

L'inscription est parfaitement conservée, sauf l'extrémité de la première ligne et la dernière lettre de la deuxième, qui ont été mutilées par une cassure de la pierre. Tout le reste, malgré quelques rares écorchures, est entièrement lisible, et il ne peut y avoir de doute sur la valeur de chacun des caractères. L'interprétation est également facile, sauf pour une expression isolée dont l'explication n'est pas nécessaire à la détermination du sens général. Je transcris donc tout de suite le texte en séparant les mots et en restituant les portions mutilées.

1er בימם III III לירח בל בשנת N I למלך [פמייתן מלך כתי]

2° אדיל ותמש בן־מלך מלכיתן מלך כתי ואדיל מזבח אז

3° וארום אשנם II אש יתן בדא כהן רשפחץ בן ־ יכנ

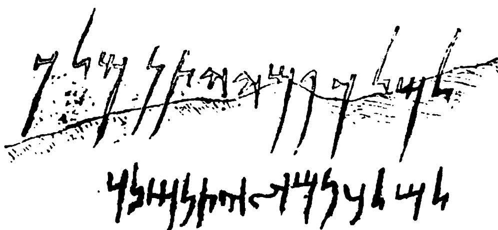
4° שלם בן־אשמנאדן לאדני לרשפחץ יברך

La première ligne commence par une date dont la forme est semblable à celle de l'inscription précédente : le mois mentionné est le mois de *Bul*, déjà connu par la Bible et l'épitaphe d'Eshmunazar. Le mot למלך, qui suit le chiffre 21, est parfaitement reconnaissable quoique mutilé; ensuite vient le nom du roi, après lequel il faut restituer comme tout à l'heure מלך כתי, *roi de Citium*. Le nom du roi est mutilé, toute la partie supérieure des lettres a disparu; néanmoins on peut arriver à le restaurer, grâce à la première inscription de Pococke (Cit. I), où, malgré l'inexpérience du copiste, il est facile de reconnaître qu'il s'agit du même personnage.

Le nom se compose de six lettres. Les trois dernières sont claires : elles forment la terminaison bien connue יתן; la deuxième est un מ bien caractérisé : il n'y a incertitude que pour la première, qui peut être un נ ou un פ, et pour la troisième, qui peut être un ש ou un י. J'avais d'abord adopté la première combinaison et lu *Nemesitan*, ou *Nemesiathon*, le nom du roi de Citium. Mais un examen plus approfondi de la pierre m'a fait abandonner cette lecture : l'intervalle qui sépare les deux

premiers jambages est trop étroit pour qu'à la partie supérieure ait pu se développer la tête d'un נ de taille égale à celle des autres נ de l'inscription. Le petit jambage encore visible de la troisième lettre est incliné de gauche à droite, ce qui ne peut convenir qu'à un י. J'ai donc adopté la lecture פמייתן, *Pumiathon*, dont l'orthographe est bizarre et qui n'a pas une signification plus connue que le précédent, mais qui a l'avantage d'être confirmée, ainsi que nous le verrons plus tard, par la numismatique et par l'histoire.

Pour mieux faire comprendre la probabilité de cette lecture, je donne ici une figure comparée de la copie de Pococke et de la restitution proposée : les traits pleins de la première ligne indiquent les portions de lettres encore visibles sur le marbre, et calquées par moi sur la photographie du monument. La seconde ligne est la copie de Pococke.



למלך פמייתן מלד

On voit qu'il est difficile de supposer d'autres lettres que celles que nous avons restituées. Quant

au nom *Pumiathon*, il est composé, comme les noms de même forme que nous avons déjà cités, du radical verbal *iathon*, et d'un nom de divinité inconnu, *Pumi*. Nous sommes loin de connaître tous les personnages secondaires du Panthéon phénicien, cabires, génies ou autres; les inscriptions nous les révèlent peu à peu; c'est ainsi que la sixième athénienne [1] nous apprend le nom d'une divinité, appelée *Dom*, qui entre dans la composition de deux noms propres, *Domsillach* et *Domhanna*, lectures indubitables, puisque le texte phénicien est accompagné d'une traduction grecque. Ce nom *Dom*, דעם, n'appartient même pas, comme racine, aux langues sémitiques. *Pami* ne paraît pas leur appartenir davantage; mais, ainsi que nous le verrons plus tard, les divinités dont le culte était établi sur le sol phénicien n'étaient pas toutes d'origine phénicienne; je ne citerai en ce moment qu'un seul exemple, tiré des inscriptions, c'est celui des noms *Osirschamar* et *Abdosir*, composés avec le nom du dieu égyptien Osiris.

La seconde ligne du texte qui nous occupe est facile à comprendre; elle ne renferme qu'un mot nouveau, תמש. Par lui-même, il n'a aucun sens; mais la place qu'il occupe à la suite du nom d'*Idalie*, auquel il est lié par la copulative, indique suffisamment que c'est un nom de lieu : il désigne la ville

[1] Henzen et Gildemeister, *Bullettino dell' Instit. di corrisp. archeol.* XXXIII, 321. Lenormant, *Voie sacrée Éleusinienne*, p. 120. Levy, *Phöniz. Studien*, III, 17.

de *Tamassus*, cité antique bien connue, située entre Idalie et Amathonte, et célèbre par ses mines de cuivre.

Les deux lettres qui terminent cette ligne et les six premières de la ligne suivante forment le seul groupe dont l'interprétation offre quelque difficulté: composé des lettres אזוארומא, il est rigoureusement encadré entre le mot מזבח « autel, » et le mot שנם « deux, » caractérisé par le chiffre II qui le suit. La lettre ז est mutilée; mais je crois être sûr de l'avoir reconnue à une époque où le bord de la pierre avait moins souffert. Pour moi, elle représente le pronom démonstratif et s'accorde avec מזבח; que désigne alors l'א qui sépare ces deux mots? Je ne puis me résigner à en faire la terminaison emphatique du mot précédent; ce serait un aramaïsme que rien ne justifie et qui aurait l'inconvénient de rendre le reste du groupe parfaitement incompréhensible. Je considère donc cet א et les א suivants comme des articles, ce qui permet de couper ainsi la phrase :

מזבח אז וארום אשנםII

Cet autel et les deux רום ou ארום.

L'emploi de l'א comme article n'a rien en soi de contraire au génie de la langue phénicienne. L'ancien article commun aux divers peuples sémitiques est *el;* sa caractéristique était le ל; chez les uns, le ל était précédé d'un ה, chez les autres d'un א, dont la valeur était simplement prosthétique. En arabe, la forme אל s'est maintenue; en hébreu le ל a dis-

paru, le ה prosthétique s'est seul conservé; mais la trace du ל primitif est restée dans le *daguesch*, qui affecte les consonnes précédées de l'article. Le phénicien se montre à nous comme une langue calquée sur l'hébreu, mais avec quelques particularités qui le rattachent aux autres dialectes sémitiques. Entre les Hébreux qui ont adopté le ה et les Arabes qui se servaient de l'א, il est très-possible qu'il ait employé simultanément les deux voyelles. Il n'est même pas impossible que l'article אל par א ait été primitivement employé en hébreu, et qu'il ait donné naissance au pronom démonstratif pluriel אֵלֶּה, rar. אֵל.

Du reste, il me paraît presque impossible d'expliquer le passage qui nous occupe, si l'on n'admet pas cette très-simple hypothèse[1].

Le pluriel רום ou ארום désigne évidemment deux

[1] M. Lévy (*Ph. Stud.* III, 8) combat cette hypothèse. J'admets avec lui que les passages où Gesenius avait cru reconnaître l'article א sont mal lus; mais il a prouvé lui-même (*Ph. Stud.* II, 55) que dans le dialecte d'Afrique l'emploi de אז, pour הז, était fréquent. Sans vouloir donner à ce rapprochement plus d'importance qu'il n'en mérite, on peut néanmoins en conclure que cette substitution du א au ה n'est pas radicalement impossible; les arguments que j'ai donnés plus haut ne sont pas, je crois, sans valeur, et je puis ajouter qu'ils ont reçu l'adhésion complète de mon savant et regretté maître, M. Munk. M. Lévy ajoute que le א qui suit le mot ארונם peut être considéré comme l'équivalent du suffixe de la troisième personne : hébr. ה. Dans ce cas, il admet donc la substitution qu'il déclarait tout à l'heure impossible! D'ailleurs l'explication proposée par M. Lévy est encore moins admissible; il se demande si אז n'est pas une contraction pour ארז «cèdre,» et traduit «autel de bois de cèdre.» A cette traduction, il n'y a qu'une difficulté, c'est

objets ou ustensiles attachés à l'autel et faisant partie de l'offrande. רן ne se trouve qu'une fois dans la Bible, dans la portion chaldaïque du livre de Daniel (III, 25), avec le sens de *figure;* c'est celui que j'adopte, faute de mieux.

La fin de l'inscription n'offre pas de difficultés : אש יתן, *quod dedit*, quoique mutilé, est parfaitement lisible sur la pierre.

Le reste ne renferme guère que des noms propres. *Bodo*, comme l'a remarqué M. Lévy, est une abréviation pour « Abdo. » *Jekounshalom* signifie « que la paix arrive, » et offre un nouvel exemple de l'emploi du verbe substantif כן. *Eshmunadon* « Eshmun (est mon) seigneur » correspond à l'*Adoniah* de la Bible.

Quant au nom רשפחץ, précédé à la troisième ligne par כהן « prêtre, » et à la quatrième par לאדני « à monseigneur, » c'est évidemment un nom de divinité; il se compose des mots רשף « foudre » et חץ « flèche, » et signifie « qui lance la foudre. » C'est une divinité ignée et fulgurante, sur le caractère de laquelle nous reviendrons à la fin de ce mémoire, et qui paraît avoir été spécialement adorée à Citium. Nous avons, en effet, trouvé à Larnaca des inscriptions grecques dédiées au Ζεὺς Κεραύνιος ou « Jupiter tonnant, » identification grecque du Reshepkhetz phénicien.

que l'autel lui-même, sur lequel l'inscription est gravée, et que j'ai sous les yeux en écrivant, est en *marbre* et non en *bois*.

L'article א se retrouve encore dans le nom du dieu אשמן, pour חשמני « le huitième. » (Cf. Maury, *Rev. archéologique*, III, 764.)

L'ensemble du texte se traduit donc :

« Le seizième jour du mois de Bul de l'an 21 du règne de Pumiathon, roi de Citium, d'Idalie et de Tamassus, fils du roi Melekiathon, roi de Citium et d'Idalie, cet autel et les deux figures (?) ont été donnés par Bodo, prêtre de Reshepkhetz, fils de Jekounshalom, fils d'Eshmunadon, à monseigneur Reshepkhetz; qu'il le bénisse! »

Ire CITIENNE.

Les deux inscriptions que nous venons de commenter donnent la clef de la première citienne de Pococke, restée jusqu'à présent inexpliquée. Diverses tentatives faites par plusieurs savants pour restituer et traduire ce texte n'avaient donné aucun résultat définitif. Aujourd'hui il nous est très-facile de déterminer le sens général de l'inscription, les formules et les noms de souverains étant les mêmes que dans les textes précédents; il ne reste un peu d'incertitude que pour les noms propres de la fin, copiés d'une manière incomplète, et pour la détermination desquels on n'est pas guidé par le sens.

Voici comment je lis le texte :

בימם N IIII I לירח מרפא בשנת N — III III I למלך פמייתן מלך
כתי ואדיל בן

מלך מלכיתן מלך כתי ואדיל סמלת אזת אש יתן ויטנא מנחשת
יאש אשת בעליתן עבד

.... בת ...... ו ..... שמעא בת בעליתן לרבתי לעשתרת
תשמעם

« Le vingt-quatrième jour du mois de merapha de l'an 37 du règne de Pumiathon, roi de Citium et d'Idalie, fils du roi Melekiathon, roi de Citium et d'Idalie, cette statue de bronze a été offerte et érigée par Jas, femme de Baaliathon, serviteur de....... fille de...... et par..... schemâa, fille de Baaliathon, à madame Ashtoreth. Qu'elle les exauce! »

La plupart des mots qui composent cette inscription ont été expliqués précédemment. Je me bornerai donc à quelques rapides commentaires.

Le nom du mois de merapha avait déjà été reconnu par Movers, qui l'avait rapproché du mot « Meraphaïm » des IVe Maltaise et XIe Carthaginoise de Gesenius; le premier rapprochement est douteux, mais le second me paraît certain. Voici, en effet, comment je lis cette inscription, qui a été très-diversement traduite jusqu'à présent :

מצבת
לעבדעשתרת
בן־עבדמלקר
ת בן־שפטבעל
בירח מרפאם
שת אדנבעל וג
דעשתרת

« Cippe, élevé à Abdashtoreth, fils de Abdmelqarth, fils de Schofetbaal, dans le mois de meraphaïm, année d'Adonbaal et de Gadashtoreth. »

Cette dernière expression, qui rappelle les dates consulaires romaines, est expliquée par la fin de l'inscription de l'autel de bronze dont j'ai déjà parlé et qui se termine ainsi :

בשת שפטם חמלכת ועבדאשמן

« L'année des suffètes Hamilcat et Abdeshmun. »

La présence du mot « suffètes » ne laisse aucun doute sur le sens de la phrase, qui est une date indiquée par le nom de magistrats éponymes.

Le mot מרפאם est au pluriel dans l'inscription carthaginoise, et au singulier dans celle de Citium : ce qui, à la rigueur, peut s'expliquer par la différence de lieu et d'époque; il se peut aussi, comme la copie du texte carthaginois est très-négligée, que le ם qui termine la cinquième ligne soit un ב mal transcrit, ce qui donnerait, en le rapportant au mot שת, qui suit, une construction plus régulière et un nom de mois identique à celui de Citium.

Le mot סמל, qui signifie *statue*, est suivi d'un ת parfaitement clair; cette terminaison féminine est motivée par le sexe de la personne sculptée. Ce fait grammatical, assez curieux, m'a été révélé par les inscriptions encore inédites de Palmyre, qui en renferment de nombreux exemples. Dans ces inscriptions, *statue* est rendu par le mot araméen צלם, qui correspond au phénicien סמל. Ce mot, quoique substantif, est toujours mis au féminin, chaque fois que la personne désignée est une femme. Ici la statue dont il s'agit étant celle de la déesse Astarté,

on a mis au féminin le mot qui la désigne et le pronom qui suit.

La statue est offerte par deux femmes : les deux verbes יתן וימנא sont donc au féminin, ce qui prouve une fois de plus que le י initial est la préformante phénicienne du *Iphil* et non la caractéristique du futur, sans quoi il y aurait un ת initial.

Les noms propres sont d'une forme incertaine et sont d'ailleurs douteux, si ce n'est peut-être le nom du mari d'une des femmes et du père de l'autre, que je lis avec M. Lévy *Baaliathon*, et qui est très-régulier.

On remarquera que dans la liste des villes formant la souveraineté de Pumiathon, Tamassus ne figure plus.

Avant de continuer le déchiffrement des textes rapportés de l'île de Chypre, il convient de nous arrêter un instant et de considérer, au point de vue de l'histoire, les trois inscriptions que nous venons d'expliquer.

Il résulte de l'ensemble de ces trois documents l'existence à Citium, à une époque jusqu'à présent inconnue, d'une série de trois personnages, Baalram, Melekiathon, Pumiathon, dont le premier n'a pas régné, mais dont les deux autres ont occupé successivement le trône, l'un pendant au moins trente-sept ans, l'autre pendant au moins six ans. Le premier régnait sur Citium et sur Idalie; le second avait ajouté à sa couronne héréditaire celle

de Tamassus, mais entre les années 21 et 37 de son règne il l'avait perdue.

Reste à déterminer l'époque à laquelle vivait cette dynastie : c'est ici que la numismatique nous est d'un grand secours.

M. le duc de Luynes est le premier qui ait retrouvé les monnaies de Citium, et classé à cette ville les pièces d'or et d'argent portant au droit la figure d'Hercule combattant, et au revers le lion dévorant le cerf. Mais à l'époque où il publiait ses savantes recherches sur la numismatique des satrapies, la valeur de toutes les lettres phéniciennes n'était pas aussi rigoureusement établie qu'aujourd'hui; de plus les inscriptions étaient muettes, et le savant académicien ne put tirer de sa découverte tout le parti que nous pouvons en tirer aujourd'hui. J'ai donc soumis à un nouvel examen toutes les pièces qui portent les types précités, et j'ai reconnu qu'il était impossible d'attribuer les unes à Citium, les autres aux Chittim de Syrie ou aux rois de Gebâl; que toutes devaient être classées à Citium. L'uniformité des types, des dates, des poids, empêche de les séparer[1].

Les plus anciennes portent le nom d'un *Azbaal*, qu'il faut bien se garder de confondre avec Azbaal, roi de Gebâl, dont les monnaies sont d'un style plus récent et d'un poids différent. Les pièces de Gebâl sont taillées suivant le système phénico-attique, tan-

[1] Voyez, *Revue numismatique* de 1867, un travail plus étendu que nous consacrons à cette question,

dis que celles de Cypre sont conformes au système de la darique perse.

Ensuite, viennent les monnaies au nom de *Baalmelek*, autre souverain dont l'histoire ne fait pas mention. Enfin, sur les dernières, j'ai retrouvé les noms des deux rois de nos inscriptions. Les pièces de *Melekiathon*, en argent et en or, ne sont pas datées; mais celles de *Pumiathon*, qui sont les plus nombreuses, ont des dates qui vont jusqu'à l'an 46 : ce qui s'accorde avec la longueur du règne de ce souverain. Son nom est écrit פמיתן par élision d'un des י, ce qui est beaucoup plus conforme aux habitudes phéniciennes. Par le style ces pièces appartiennent à la première moitié du IVe siècle.

Or, un passage de l'histoire macédonienne de Duris, cité par Athénée (*Deipnosoph.* IV, 63), nous apprend qu'à l'époque du siége de Tyr par Alexandre le Grand, le roi de Citium s'appelait Πύματος. Ce petit souverain avait été dépouillé par le conquérant, au profit de Pnytagoras, roi de Salamine, d'un territoire dont il avait auparavant acheté la souveraineté 50 talents à Pasikypros, roi d'Amathonte. Pour moi Πύματος est la transcription évidente de Pumiathon, et la concordance s'établit ainsi entre l'épigraphie, la numismatique et l'histoire. Mais on pourrait pousser plus loin encore le rapprochement : pourquoi cette ville, achetée d'abord, puis perdue par le roi de Citium, ne serait elle pas Tamassus, que nous voyons apparaître, puis disparaître dans le protocole officiel des inscriptions? Alors l'année 332,

date du siége de Tyr, tomberait entre les années 26 et 37 du règne de Pumiathon. Supposons que cette date coïncide avec l'année 36 de Pumiathon, l'avénement de ce roi se placerait alors en 368, et sa mort vers 320. Il resterait après lui une dizaine d'années pour le règne de Pygmalion, le dernier roi indépendant de Citium, détrôné en 312 par Ptolémée. Quant à Melekiathon, il est probable qu'il monta sur le trône après la défaite d'Évagoras, lorsque Citium recouvra son autonomie, vers 385. Son règne occuperait donc à peu près l'intervalle des années 385-368. Son père Baalram n'a pas régné, mais peut-être appartenait-il à la race nationale renversée par Évagoras; peut-être descendait-il du roi Azbaal ou du roi Baalmelek, dont les monnaies offrent une si grande analogie avec les siennes.

Les renseignements fournis par les auteurs anciens sur cette période de l'histoire de Cypre sont malheureusement très-vagues. La similitude des noms propres a produit de grandes confusions, et sans le secours des médailles il serait assez difficile de se reconnaître au milieu des Pythagoras, des Protagoras, des Pnytagoras, noms appliqués tantôt au même personnage, tantôt à des personnages différents.

M. Charles Lenormant[1] a pu, à l'aide des monuments numismatiques, rétablir un peu d'ordre dans la classification des souverains grecs; les inscriptions et les médailles phéniciennes, si nos interpré-

[1] *Trésor de numism. et de glyptique.*

tations sont exactes, viennent aujourd'hui jeter un peu de lumière sur la succession des souverains phéniciens, nous donner quelques noms propres et quelques points fixes, dans l'histoire de ce petit coin du monde sémitique, histoire obscure sans doute, mais qui a son intérêt parce qu'elle se rattache aux grands événements de l'antiquité. On nous permettra donc d'en rappeler ici rapidement les principaux traits, en nous aidant des faits nouveaux que nous venons de signaler.

La colonie phénicienne de Citium est une des plus anciennes dont l'histoire fasse mention. Il est question des Kittim dans la Genèse, x, 4.

Il est évident que les Phéniciens, dès leurs premières incursions maritimes, abordèrent à l'île de Cypre : ses richesses naturelles, ses mines de cuivre et de fer, ses belles forêts, ses ports, appelèrent leurs premières migrations. Citium devint leur établissement principal : c'est le point le plus rapproché de Tyr et de Sidon; de plus il offrait par la facilité de ses communications avec les riches plaines du centre de l'île, et par les qualités de son port fermé, des avantages de premier ordre. Le nom de *Kittim* s'étendit à tout le pays ; mais c'est à tort que Gesenius [1], établissant un rapprochement entre ce nom et celui de *Khittim*, a voulu voir dans les premiers habitants de Cypre une branche de la célèbre confédération chananéenne mentionnée dans la Bible. Il se fondait sur la lecture plus que dou-

[1] *Monument. phœn.* p. 122, 152.

teuse de la trente-troisième inscription de Pococke. M. le duc de Luynes[1] a démontré son erreur; et en effet il n'y a rien de commun entre ces deux populations : la différence d'orthographe est radicale; les *Khittim*, חִתִּים, étaient établis dans la Syrie centrale; le livre de Josué (I, 4) désigne clairement leur territoire, qui était compris entre le Liban, le grand désert et l'Euphrate. Les inscriptions égyptiennes, d'accord avec les livres saints, nous les montrent, sous le nom de *Khétas*, solidement fortifiés dans la vallée de l'Oronte et opposant une résistance énergique aux invasions des Pharaons; les *Kittim* au contraire כִּתִּים n'apparaissent nulle part que dans l'île de Cypre, et les inscriptions, d'accord avec la Genèse, écrivent invariablement leur nom par un כ. Ce nom, après avoir désigné toute l'île, finit par n'être porté que par les habitants de la ville de Citium. C'est qu'en effet sur ce point se concentrèrent l'influence, la population et la langue de la Phénicie. L'origine phénicienne des deux autres grandes villes, Amathonte et Paphos, n'est pas contestable; tout le prouve : la nature tout asiatique du culte de la déesse qui y était adorée, le caractère de leur fondateur mythologique, Cinyras, héros grécisé, qui personnifie le sacerdoce local, mais dont les mythographes grecs eux-mêmes reconnaissent implici-

[1] *Numism. des Satrapies*, p. 78. Néanmoins M. de Luynes pensait retrouver le nom des Khittim sur des médailles identiquement semblables à celles de Citium; mais nous avons été obligé de rejeter cette lecture.

tement la patrie en le faisant régner à Byblos et en lui donnant pour fils Adonis. Mais peu à peu ces villes perdirent ce caractère spécial : centres d'un mouvement religieux et politique qui attirait dans leurs murs et dans leurs sanctuaires un grand concours d'étrangers, elles offraient ce mélange ou cette confusion dont la trace se retrouve dans les mythes, les rites, les croyances, et qui existait aussi dans la population, s'il faut en croire Hérodote (VII, 90). Dans ces villes se développa en outre un élément spécial mal étudié jusqu'à présent, qu'à défaut d'autre nom nous appellerons *cypriote*, et qui se manifesta par les inscriptions en caractères encore inexpliqués que nous avons trouvées dans leurs ruines [1], par les médailles si ingénieusement classées par M. le duc de Luynes, quoique encore incomplétement déchiffrées.

Citium, bien moins religieuse que commerçante, conserva son caractère primitif : le culte, la langue, les habitudes mercantiles de la mère patrie s'y maintinrent sans altération, ou du moins suivirent la même marche que sur le continent phénicien. Elle eut ainsi une existence distincte de celle des villes indigènes et des colonies grecques établies de toute antiquité sur différents points de la côte. Néanmoins elle suivit toujours le sort de l'île dans ses rapports avec les puissances voisines; c'est-à-dire que, tout en conservant une certaine autonomie, elle fut successivement vassale des grands em-

[1] Nous les publierons dans un prochain numéro de ce Journal.

pires qui se partagèrent la domination de l'Orient, l'Assyrie, l'Égypte, la Perse.

Elle fut des premières à se soumettre à Salmanasar et à Nabuchodonosor [1], quand ces monarques envahirent le littoral méditerranéen.

Plus tard, quand l'Égypte, sous la vingt-sixième dynastie, entra, si l'on ose ainsi parler, dans le *concert européen*, les flottes de Citium, jointes à celles de Tyr et de Sidon, furent battues par les vaisseaux d'Apriès ou d'Amasis, et l'île subit la douce domination des souverains égyptiens, jusqu'au jour où la victoire de Cambyse la fit passer sous la suzeraineté de la Perse.

Dans les grandes guerres qui mirent aux prises les États naissants de la Grèce et les vieilles races de l'Asie, Cypre ne resta pas neutre, et les galères de Citium se mêlèrent aux flottes phéniciennes qui portaient en Europe les hordes du grand roi. L'île même fut le théâtre de luttes violentes dans lesquelles les villes phéniciennes prirent parti pour les Perses contre les Athéniens, que soutenaient les colonies helléniques. L'avantage finit par rester aux Asiatiques; mais leur puissance sortit affaiblie de la lutte, et, pendant la seconde moitié du ve siècle, l'autorité du grand roi fut presque nominale. Les petits dynastes locaux, Grecs ou autres, prirent une

[1] Engel, *Kypros*, 1. La preuve matérielle de la conquête assyrienne a été trouvée aux portes mêmes de Citium. C'est la stèle de Sargon, aujourd'hui conservée au musée de Berlin, et dont le moulage est au Louvre. (Voy. Longpérier, *Catal. des monum. assyr.* n° 617.)

plus grande importance, battirent monnaie en leur propre nom comme les Azbaal de Citium, et quand l'esprit hellénique se réveilla de nouveau sous la vigoureuse main d'Évagoras, il combattit avec avantage contre l'Asie. La lutte fut longue; Citium, alliée naturelle des Perses, fut la dernière à se soumettre à Évagoras, mais elle eut la consolation de le voir perdre dans sa rade la victoire navale qui sauva au moins la suzeraineté persane.

Évagoras fut le précurseur d'Alexandre par l'impulsion qu'il donna à la propagande hellénique en Orient; avec lui, les lettres, les arts, les sciences de la Grèce prirent en Cypre un développement nouveau. Le mouvement se continua après sa mort, si ce n'est peut-être à Citium, où la petite dynastie des Melekiathon et des Pumiathon revint à la langue, aux types, aux usages nationaux. Cette réaction toute locale ne pouvait arrêter le courant qui poussait l'Occident en Asie, et quand Alexandre le Grand, porté par ce courant, eut envahi la Syrie, les rois grecs de Cypre, conduits par Pnytagoras, vinrent se joindre à lui et prendre leur part des victoires qui consacraient définitivement le triomphe de la Grèce sur la Perse. Citium ne put concourir à l'envahissement de la Phénicie et à la prise de Tyr, mais elle dut sans doute à sa neutralité de perdre une partie de son territoire; néanmoins elle conserva son autonomie jusqu'au jour où l'île entière fut annexée à l'unité gréco-égyptienne, en attendant le moment où elle devait disparaître dans l'unité de l'empire romain.

XXXIX[e] CITIENNE.

■\ΝΘΙΘ<
■■ΛΥΚΙΗΣ
■ΜΥΡΝΘΣ
ΕΝΘΑΔΕΚΕΙ
ΜΑΙΑΝΗΡ
■ΚΠΩΜΑΤΘ
ΠΘ■ΘΣ

Inscription bilingue, gravée sur une plaque de marbre blanc, de 0m,30 de hauteur sur 0m,20 de largeur. Trouvée à Larnaca et donnée par moi au musée du Louvre. Le texte grec, rétabli par M. Waddington, est ainsi conçu :

Ξάνθιος
ἐκ Λυκίης
Μύρνος
ἐνθάδε κεῖμαι
ἀνὴρ ἐκπωματόποιος

« Myrnos de Xanthe en Lycie : je repose ici. Fabricant de vases. »

Caractères du IVe siècle avant J. C.

Au-dessous se lit la ligne phénicienne :

למרנס הלוכי פעל ק[ס]ם, אש ב[כ]ת ז

« A Myrnos le Lycien, fabricant de vases, qui [repose dans] cette demeure. »

Le sens des premiers mots est évident; on remarquera dans le mot « Lycien, » que le Υ grec est rendu par un ו phénicien, d'où il est permis de conclure qu'à cette époque le Υ grec se prononçait *ou*.

מפעל est un substantif verbal, dérivé du verbe bien connu qui signifie *faire, fabriquer*.

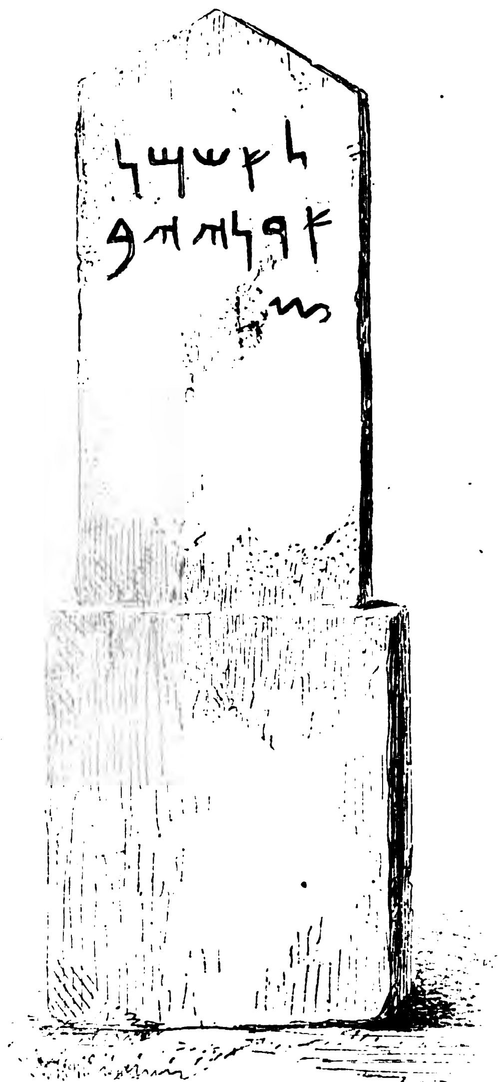
La fin est très-mutilée : le ק, qui commence le quatrième mot, et qui paraît suivi d'un ס, donne le mot קסם, qui serait le pluriel phénicien de קס = קֶסֶת ou קֶשֶׂת « vase. » J'ai suppléé deux lettres pour donner une signification à la fin, et en prenant בת avec le sens de demeure sépulcrale, qu'il a sur plusieurs monuments funéraires [1].

L'existence d'une fabrique de vases à Citium au IVe siècle est assez intéressante. Le nom du potier « Myrnos le Lycien » est à ajouter à la liste des artistes dont les vases eux-mêmes nous ont appris les noms. Fabriquait-il des vases de terre jaune à figures noires, comme les tombeaux de l'archipel en renferment de si nombreux spécimens, ou bien, continuait-il la tradition des orfévres phéniciens, qui, plusieurs siècles avant lui, ciselaient les précieuses coupes trouvées non loin de Citium et conservées au musée du Louvre[2]? Nous ne saurions le dire, le mot ἐκπώμα s'appliquant également aux coupes de terre et à celles de métal.

[1] Ire Maltaise et inscriptions de Palmyre.

[2] Longpérier, *Notice des Antiquités assyriennes*, etc. nos 536, 537.

XL.ᵉ CITIENNE.



Stèle de pierre calcaire de 1m,35 de hauteur, pointue par le haut : trouvée près de Larnaca par M. Piéridis et donnée par moi au musée du Louvre.

לאשמן
אדני יב
סל (?)

« A Eshmun, monseigneur, Jabousel. »

Le nom du personnage qui a dédié cette stèle au dieu Eshmun n'est pas absolument certain, à cause du mauvais état de la pierre. Le ל final est douteux; s'il n'existe pas, il faut lire *Jabous* [hébr. יָבוּס *Pedibus conculcavit, i. e. hostem*]. Si le ל existe, on pourrait le considérer comme une abréviation de אל, *Deus*, et lire Jabousel [*quem Deus conculcare fecit*].

XLIe CITIENNE.



Sur une pierre basaltique, noire, brisée à l'une de ses extrémités, trouvée à Larnaca par M. Piéridis, et aujourd'hui en ma possession.

לאשמן ארני נשכ...

« A Eshmun, monseigneur, Neshek... »
Le nom du donataire est mutilé.

INSCRIPTION DE LAPITHOS.

ΑΘΗΝΑΙ
ΣΩΤΕΙΡΑΝΙΚΗ
ΚΑΙΒΑΣΙΛΕΩΣ
ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΥ
ΠΡΑΞΙΔΗΜΟΣΣΕΣΜΑΟΣ
ΤΟΝΒΩ.. ΝΑΝΕΘ..ΕΝ
ΑΓΑ.ΗΙΤΥΧΗΙ

La dernière inscription phénicienne que nous ayons rapportée de Chypre se trouve dans un petit village, nommé *Larnax Lapithou*, situé au sud-ouest des ruines de l'ancienne ville de Lapithos. Ce village est bâti sur le versant sud de la chaîne de montagnes qui borde la côte septentrionale. Un peu au-dessus des dernières maisons, on voit un grand *agger* conique de pierres, en partie naturel, en partie artificiel, qui peut avoir 6 mètres de haut et 40 mètres de circonférence à la base. Au pied du tumulus, sur le rocher qui lui sert de noyau, on lit l'inscription bilingue précédente.

Le texte grec, gravé avec soin en caractères de la fin du IVe siècle, se lit facilement ainsi qu'il suit :

Ἀθηνᾶι Σωτείρᾳ Νίκῃ
καὶ βασιλέως Πτολεμαίου
Πραξίδημος Σέσμαος τὸν
βω[μὸ]ν ἀνέθ[ηκ]εν
Ἀγα[θ]ῇ τύχῃ.

« A Athéné, sauveur, et à la victoire du roi Ptolémée, Praxidème, fils de Sesmas, a élevé cet autel. Ce qu'à bonheur soit ! »

Par des considérations paléographiques tirées de la comparaison de cette inscription avec les autres textes grecs de l'île, M. Waddington assigne à celle qui nous occupe la fin du IVe siècle; il est donc évident qu'il s'agit ici de Ptolémée Soter et de sa victoire définitive sur Antigone et sur les princes cypriotes, ligués avec lui (312 avant J. C.). Praxippos.

roi de Lapithos, faisait partie de la ligue, ainsi que les souverains de Citium, Marium, Cerinia et Amathonte. Il fut un des premiers vaincus par Séleucus, débarqué dans l'île, au nom de Ptolémée, et il est tout naturel qu'un trophée ait été élevé sur son territoire.

Le texte phénicien, gravé sous le précédent, est difficile à lire, à cause du peu de profondeur des lettres; néanmoins nous sommes parvenu à le déchiffrer, et à prendre une copie dont je garantis l'exactitude. Le commencement de la cinquième ligne est seul douteux.

לענת עז חים
ולאד־מלכם פתלמיש
בעלשלם בן־[ס]סמי
יקדש [א]ת מזבח
[למ]זל נעם

« A Anaït, force des vivants, et au seigneur des rois, Ptolémée : Baalsillem, fils de Sesmaï, a consacré cet autel. Ce qu'à bonheur soit! »

La première ligne nous donne, d'une manière certaine, l'orthographe sémitique du nom de la déesse Anaïtis, qui n'avait pas été rencontré encore jusqu'à présent dans les inscriptions. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette divinité, son titre, et son identification avec la Minerve grecque.

אד־מלכם, *Seigneur des Rois*, contraction pour אדן מלכם, par suite de la chute du ן, si fréquente dans

les langues sémitiques. Cf. ארורם = ארנירם (II Reg. xx, 24, et III Reg. iv, 6). L'application de ce titre à Ptolémée Soter prouve que, dans l'inscription d'Omm el-Awamid, l'ère des ארן־מלכם est celle des Séleucides; on peut en conclure aussi que, dans l'inscription d'Eshmunazar, cette expression désigne le grand roi, et non le dieu Milchom.

Le nom de Ptolémée est écrit, suivant l'usage sémitique, avec la suppression des voyelles; pourtant le י a été conservé [1], ce qui ferait supposer qu'à cette époque la lettre ι se séparait de l'α dans la prononciation de la diphthongue αι.

Le nom propre *Baalsillem* est de même formation que le nom *Eshmunsillem* de la IV[e] athénienne; il répond au grec Πραξίδημος, mais n'en est pas la traduction. Avec la conquête macédonienne, nous voyons s'introduire en Cypre l'usage des doubles noms, si répandu dans la Syrie [2]. Le père de Praxidème, qui vivait sans doute avant les victoires de Ptolémée, n'avait que son nom sémitique סַסְמַי, dont nous avons restitué le premier ס d'après le grec, et qui se trouve une fois dans la Bible (I Chr. ii, 40).

יִקְדֵּשׁ, *Iphil* de קדש, selon la conjugaison phénicienne, signifie très-régulièrement *consacra*, ἀνέθηκε.

Après le verbe, nous avons restitué le א de la

[1] Il est à remarquer que cette lettre est également conservée dans la transcription hiéroglyphique du même nom.

[2] Cf. les noms cités dans Josèphe, Joachim-Alcimus, Onias-Ménélas, Jonathan-Alexandre Jannéas, etc. et les inscriptions bilingues de Palmyre.

particule de l'accusatif את, qui est appelé par le ת et par le régime qui suit. Cette particule est ordinairement écrite en phénicien אית; les exemples en sont très-nombreux et inutiles à rappeler ici. On trouve pourtant l'orthographe את une fois dans l'inscription d'Eshmunazar, et assez fréquemment dans les inscriptions plus modernes de l'Afrique.

La dernière ligne correspond au grec ἀγαθῇ τύχῃ; on reconnaît déjà, à la fin, le mot נעם «bon,» qui, en phénicien, joue le rôle du טוב hébraïque[1]. Le mot qui précède, avec une légère restitution, devient מזל, mot inusité en hébreu ancien, mais qui, dans la langue talmudique[2], correspond exactement au mot grec τύχη; l'expression מזל טוב est employée par les rabbins, avec le sens de «bonne chance!» et il est curieux de la voir usitée déjà au IVe siècle avant notre ère.

Les inscriptions de Cypre nous auront donc fourni deux exemples de locutions talmudiques, dont l'origine remonte aux époques antiques. Le mot הליכות, pris dans le sens de «règles, ordres,» et celui de מזל dans le sens de «fortune, chance.» D'autres faits du même genre se présenteront sans doute. Toutes les acceptions propres au langage altéré des rabbins n'ont pas pris subitement naissance au Ier siècle avant notre ère, et quoique étrangères à la langue poétique et relevée de la Bible,

[1] Cf. שם נעם de l'inscription d'Omm el-Awamid I, et le nom propre «Namphamo.»

[2] Cf. Buxtorf, *Lexic. rabb.* verb. נזל.

elles ont pu faire partie de l'idiome vulgaire ou épigraphique commun aux populations de la Phénicie et de la Judée.

DEUXIÈME PARTIE.

Les inscriptions que nous venons d'étudier au point de vue de la langue et de l'histoire mentionnent le nom de plusieurs divinités. Les unes sont fort connues; ce sont : Eshmun, Melqarth et Ashtoreth. Trois autres apparaissent pour la première fois dans les textes phéniciens; ce sont : la déesse Anat, le dieu Reshep et le dieu Reshepkhetz [1]. Il convient donc de rechercher et de déterminer autant que possible la nature et les attributions de ces divinités.

I.

La déesse Anat, dont les Grecs nous ont transmis le nom sous la forme *Anaïtis*, était très-anciennement adorée dans les pays sémitiques et particulièrement en Syrie. Son nom entre dans la composition d'un grand nombre de noms propres à des époques très-reculées. Ainsi dans les livres de Josué et des Juges on trouve la mention des villes *Bethanat* [2], *Bethanot* [3], *Anathot* [4], du personnage

[1] A ces divinités nous pourrions ajouter Pum ou Pumi qui entre dans la composition du nom de Pumiathon, mais les renseignements sur la nature de ce dieu nous manquent complétement; il paraît d'ailleurs n'avoir été qu'un personnage secondaire du Panthéon, un génie ou un démon.

[2] *Jos.* XIX, 38. *Jud.* I, 33.

[3] *Jos.* XV, 59.

[4] *Jos.* XXI, 18.

Anat[1]. Jusqu'à présent, je le sais, la signification de ces noms a été cherchée dans un rapprochement avec la racine ענה dans son premier sens, qui est « exaucer ; » mais cette interprétation doit céder devant les preuves fournies par les inscriptions égyptiennes. La transcription hiéroglyphique du nom de ville בית־ענת, en faisant suivre la première partie de ce mot du déterminatif de *demeure*, et la seconde du déterminatif de *déesse*, lui assigne son véritable sens de *demeure de la déesse Anat*[2]. De même le nom d'une des filles du grand Ramsès II, *Bent-Anta*[3], nous montre le nom de la déesse servant à former des noms de personnages. Ce dernier exemple nous apprend en outre que le culte de cette divinité avait été introduit en Égypte, sans doute par une des migrations sémitiques comprises sous le nom d'invasions des Pasteurs, ce qui suppose la préexistence de ce culte en Syrie, à une époque bien antérieure à Moïse.

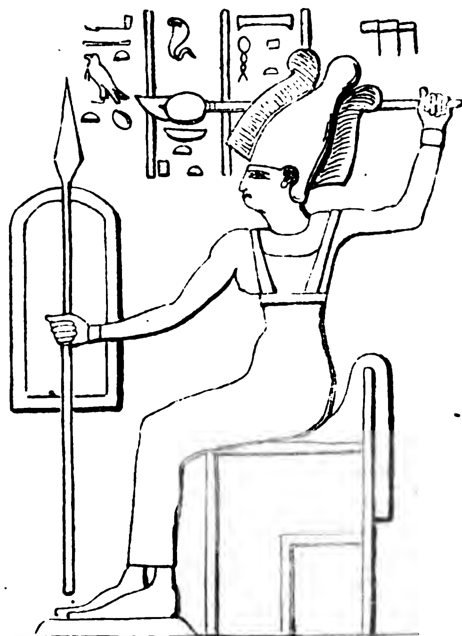
L'orthographe du nom, tel qu'il nous est donné par l'inscription de Lapithos, concorde bien avec celle qui résulte de ces divers témoignages. Il n'est pas jusqu'aux textes hiéroglyphiques qui n'apportent ici leur confirmation : le signe initial du mot 𓂝𓈖𓏏𓆇 a été démontré par M. de Rougé correspondre exactement au ע de l'alphabet sémitique.

[1] *Jud.* III, 31 ; V, 6.

[2] Vicomte de Rougé, *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, XX, 2e partie, p. 181.

[3] *Id. ibid.* p. 182. — Brugsch, *Histoire d'Égypte*, p. 159. Cartouche n° 272.

C'est encore l'Égypte qui nous fournit la plus ancienne représentation connue de cette divinité : elle est figurée sur trois stèles de la XVIIIe dynastie (XVe-XVIe siècles) aujourd'hui conservées dans les musées de Paris, de Londres et de Turin. La description de ces trois monuments a déjà été faite[1], et je ne veux pas la refaire ; il suffira de rappeler ici les traits saillants du tableau. La déesse y est re-



ANATA (British Museum).

[1] Prisse, *Choix de mon. égypt.* pl. XXXVII. — Vicomte de Rougé, *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. XX, 2e partie, p. 174.

présentée sous trois aspects et avec trois noms répondant à trois côtés particuliers de son rôle divin. Sous les noms de *Qadesh*[1] et de *Ken* elle est représentée, nue ou à peu près, debout sur un lion passant, avec un ou deux serpents dans la main gauche, et un bouquet de lotus dans la main droite. Sous le nom de *Anta* ou *Anata* elle est vêtue et guerrière, casquée, armée de la lance, du bouclier et de la hache de combat. Les titres qu'elle porte sont ceux de : « Maîtresse du ciel et du monde, mère, régente des dieux, fille du soleil ; » par les attributs de sa coiffure et la nature des prières qui lui sont adressées, on lui reconnaît un caractère lunaire, infernal et guerrier. De plus, comme *Qadesh*, elle est la déesse éponyme d'une grande ville syrienne située sur l'Oronte, principale place de guerre des Khétas ou Khittim.

Il résulte de ces témoignages et de quelques autres d'origine également égyptienne[2] qu'*Anat*

[1] Il régnait une certaine incertitude sur la valeur du caractère initial de ce nom ; M. de Rougé hésitait entre *At* et *Sat* tout en penchant pour *At* : depuis ses premières publications, M. de Rougé a trouvé des exemples qui fixent la valeur *Qat* ou *Qad*, qui ne détruit pas celle de *At*, l'aspiration du ק étant quelquefois presque insensible.

[2] M. de Rougé me signale encore un bas-relief qu'il a découvert sur le mur d'enceinte du temple d'Edfou dans le couloir de ronde, partie ouest. Il représente Astarté [hiéroglyphes] debout sur un char traîné par quatre chevaux qui foulent aux pieds un homme renversé. La tête de la déesse, malheureusement mutilée, est surmontée d'un disque, et elle tient à la main un fouet dont le manche

était la forme belliqueuse, farouche, chaste, de la déesse lascive, lunaire, adorée en Syrie, et dont le trait particulier était d'être représentée portée par un lion.

Avant de chercher à analyser le sens de ce symbole éminemment caractéristique, il convient de rappeler qu'il est commun à une foule de divinités orientales. Quelles que soient les modifications apportées à la disposition primitive par la diversité des lieux et des peuples, par les changements du goût artistique et les raffinements de l'art grec, que le lion ait passé des pieds de la déesse aux supports de son trône ou au timon de son char, la valeur du symbole n'en subsiste pas moins.

La grande déesse syrienne de Hiérapolis [1], la déesse phrygienne des bas-reliefs de Yazikeui [2], la Rhéa-Cybèle, mère des dieux, Vénus-Uranie de Phrygie et d'Asie Mineure, la Tanit ou Artémis céleste de Carthage [3], la Junon que Diodore [4] associe à Jupiter-Baal dans le temple de Bel à Babylone, l'Atergatis syrienne [5], l'Anaïtis des cylindres assyro-chaldéens : toutes ces divinités ont pour caractéris-

est fait avec le signe [hieroglyph], initiale du nom de *Qadesh*. «On sait, dit M. de Rougé, combien cette habitude de donner aux dieux des attributs qui rappellent leurs noms est conforme au génie égyptien.»

[1] Lucien, *De dea Syria*, 31.

[2] Texier, *Descript. de l'Asie Mineure*, I, pl. 78.

[3] Gesenius, *Mon. phœn.* pl. 15.

[4] II, 9.

[5] Macrob. *Saturn.* I, 23.

tique d'être portées par le lion. On peut consulter à ce sujet les planches des recherches malheureusement inachevées de M. Lajard sur le culte de Vénus, et particulièrement la planche IV. On y remarquera la figure 12, qui donne d'après un cylindre assyrien du British Museum une des représentations les plus complètes qui existent de la déesse Anat. Elle est figurée debout sur le lion, vêtue du cos-



tume assyrien, coiffée de la tiare ornée des cornes de taureau et surmontée du disque rayonnant de la planète Vénus; de la main gauche elle tient un arc et deux flèches; à ses épaules sont attachés deux carquois, à son côté droit pendent une épée et la

hache sacrée ou *harpé*. Je donne ici la reproduction amplifiée de ce précieux monument. J'y ajouterai le dessin d'une médaille de l'ancienne collection du baron Behr[1], sur laquelle je retrouve le nom d'Anat écrit en caractères phéniciens, ענת, à côté d'une figure de femme assise sur un lion.



Pour montrer la grande diffusion de ce symbole, même au delà des limites du monde sémitique, je rappellerai qu'il est appliqué dans l'Inde aux représentations de Bhavani, la grande déesse-mère du Sivaïsme, divinité lunaire, humide, tour à tour bienfaisante et malfaisante comme la déesse de Syrie[2]. Enfin nous achèverons cette série par la mention des pierres gnostiques qui nous montrent le dernier souvenir du symbole exprimant le dernier reflet des croyances qui l'avaient primitivement inspiré[3].

La communauté du symbole dont les monuments égyptiens nous attestent la haute antiquité, plus encore que les analogies des mythes et les rappro-

[1] Fr. Lenormant, *Catalogue de la coll.* n° 681. Pl. II, 1. Le dessin a été involontairement retourné par le graveur, et la dernière lettre doit être un ת et non un י.

[2] Voy. Creuzer et Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, I, 164, et pl. IV, VIII, 33, 34.

[3] Matter, *Hist. du gnosticisme*, pl. II, B, 8. V, 3.

chements souvent forcés du syncrétisme moderne, prouve l'unité de la conception première, et nous force à reconnaître dans ces différents personnages les modifications locales et successives d'une seule divinité dont le culte a été répandu dans tout le bassin oriental de la Méditerranée et a eu des ramifications jusque dans le monde indo-persan.

Cette divinité n'est autre que la grande déesse de la nature, la grande mère, désignée sous le nom très-vague de Vénus orientale, celle dont Lucien[1] a dit qu'elle avait quelque chose de Junon, de Minerve, de Vénus, de la Lune, de Cybèle, de Diane, de Némésis et des Parques, rendant ainsi involontairement témoignage de l'unité du point de départ.

Il résulte de ce qui précède que si nous voulons pénétrer plus avant dans le sens attaché à telle ou telle forme divine, et nous rendre un compte plus précis du rôle attribué à l'une de ces personnalités surnaturelles, il faut, laissant de côté les particularités de détail et les diversités des cultes locaux, nous attacher aux caractères généraux, et tâcher d'en déduire quelques notions sur l'idée que se faisaient les Phéniciens de l'essence même de la divinité. D'illustres maîtres nous ont déjà précédé dans cette voie. Les travaux des Movers, des Creuzer, des Guigniaut, des Lajard, des Maury, pour ne citer que les principaux, ont épuisé tout ce que la tradition classique nous a fourni de renseignements sur

[1] *De dea Syria*, 32.

cette matière. Aussi, sans aborder la discussion des textes qu'ils ont si profondément étudiés, nous nous hasarderons sur un terrain moins exploré; pour ne pas trop nous éloigner de notre point de départ, et rester dans le cadre restreint que nous impose notre sujet, nous nous bornerons à l'étude des monuments phéniciens proprement dits; nous interrogerons les Phéniciens eux-mêmes sur leurs propres croyances et nous demanderons aux documents originaux soit la confirmation des conclusions adoptées avant nous, soit des éclaircissements nouveaux.

Les inscriptions phéniciennes, on le sait, sont peu nombreuses, et les détails qu'elles nous donnent portent sur un petit nombre de points; néanmoins les indications théologiques qu'elles renferment sont, dans leur brièveté même, d'une précision relativement très grande, et d'une importance capitale. Mais en les étudiant il ne faut pas perdre de vue l'époque à laquelle elles ont été composées, époque relativement moderne, la plus ancienne de celles qui peuvent nous servir, l'inscription d'Eshmunazar, ne pouvant guère être reculée au delà du v° siècle avant notre ère. Elles appartiennent toutes à l'âge du polythéisme, à cette époque où, le sens des conceptions premières étant oblitéré dans l'esprit des masses, le panthéon oriental était peuplé d'une foule de divinités, plus distinctes dans la forme que dans le fond, mais ayant pourtant un nom, un culte, des symboles séparés. Melqarth, Eshmun, Ashtoreth, Tanit, ont chacun leurs autels, leurs

adorateurs, leurs statues, et certainement, dans l'esprit des hommes qui ont élevé ces monuments et adressé ces vœux, il n'y avait aucune confusion à établir entre ces personnalités différentes; mais dans les formules qu'ils ont employées, peut-être par l'application irréfléchie d'un rituel traditionnel, et dans le choix des dieux qu'ils ont associés, il y a la trace d'un ordre d'idées plus philosophique et comme le souvenir de croyances plus pures[1].

Il en est de ces textes comme des inscriptions égyptiennes, qui, sous les symboles dégénérés d'un grossier polythéisme, ont révélé l'existence de dogmes véritables. Les savants interprètes de ces inscriptions ont démontré, à l'aide des formules et des représentations figurées, qu'au fond de la religion égyptienne, et malgré les apparences contraires, il y a la croyance au Dieu unique et éternel; moins personnel que le dieu de la Bible, et surtout moins distinct de la matière créée, le dieu égyptien est pourtant incorporel, invisible, sans commencement ni fin : les innombrables divinités du panthéon égyptien sont les attributs personnifiés, sont les puissances divinisées, de l'être incompréhensible et inaccessible. Cause et prototype du monde visible, il a une double essence, il possède et résume les deux principes de toute génération terrestre, le

[1] Peut-être faut-il attribuer la conservation de ces formules à la présence dans les temples de ces *stèles* écrites qui transmettaient les annales historiques et les traditions religieuses de la patrie. (Voy. Sanchoniathon, éd. Orelli, p. 4.)

principe mâle et le principe femelle : c'est une dualité dans l'unité; conception qui par suite du dédoublement des symboles a donné naissance à la série des divinités femelles. Tel est le dieu que nous ont révélé les égyptologues. Moins heureux que M. de Rougé et M. Mariette, nous n'avons à notre disposition, au lieu des pages innombrables qui couvrent les murs des temples et les rouleaux des rituels sacrés, que quelques rares et courtes inscriptions; mais elles suffisent pour nous indiquer la voie à suivre, et pour constater les nombreuses et profondes analogies qui existent entre la Phénicie et l'Égypte.

Il a déjà été démontré que le culte du dieu phénicien *Baal* impliquait la croyance primitive au dieu unique, de même que les cultes voisins du *Bel* assyrien, du *Hadad* syrien, du *Moloch* ammonite, du *Marna* philistin, etc... divinités dont le nom renferme les notions de l'unité et de la domination suprême. La multiplicité des *Baalim* secondaires ne prouve pas plus contre cette unité primordiale que la subdivision du dieu égyptien en puissances divinisées; seulement, en Phénicie, cette répartition de la puissance divine est plus géographique et politique, si j'ose ainsi parler, que philosophique. Ce sont moins les attributs divins que les sanctuaires locaux qui ont donné naissance aux dieux secondaires, *Baals* éponymes des principales villes. Baal, adoré à Tyr, à Sidon, à Tarse..... devient Baal-tsour, Baal-sidon, Baal-tars... Comme tel, il peut

recevoir un nom particulier qui achève de détruire dans l'esprit du vulgaire son caractère primitif, mais qui n'en laisse pas moins subsister la notion confuse de l'unité primordiale; c'est ce qu'une inscription nous démontre en deux mots; Melqarth, le grand dieu de Tyr, dont le culte avait été porté au loin par les colonies tyriennes, n'était autre que le Baal de la métropole : « Au seigneur Melqarth, Baal de Tyr! » Ainsi commence la dédicace des deux candélabres votifs trouvés dans l'île de Malte. C'est le dieu suprême considéré comme divinité locale, spécialement protectrice de la ville, notion qui s'accorde avec l'étymologie même du nom, מלקרת, abréviation de מלך־קרת, *rex civitatis*.

Comme le Dieu suprême égyptien, Baal n'était pas absolument distinct de la nature créée, au moins aux époques de l'histoire qui sont accessibles à nos recherches; aussi loin que nous pouvons pénétrer dans les annales des populations chananéennes, nous trouvons son culte associé à celui de certains arbres et de certaines pierres considérés comme demeures de la divinité בית־אל; autrement dit, on adorait en Dieu le ressort caché de la nature, le principe de vie qui anime la matière. Mais, plus qu'en Égypte, ce culte avait fini par prendre un caractère astronomique. Les peuples asiatiques, naturellement pasteurs et grands contemplateurs du ciel, frappés des merveilles de l'harmonie sidérale, et du rôle actif du soleil dans les phénomènes de la vie végétale, avaient fini par tout rapporter aux

astres [1] et au plus éclatant d'entre eux. Il leur était arrivé ce que Jéhovah voulait éviter aux Hébreux lorsqu'il leur défendait de trop regarder les étoiles [2], ils les adoraient, non plus comme la manifestation la plus éclatante de la divinité, mais comme la divinité même. Baal est devenu un dieu solaire; comme tel il est spécialement *Baal-samim* (בעלשמם de l'inscription d'Omm el-Awamid); mais ce caractère s'est plus ou moins étendu à toutes les formes diverses du dieu asiatique, Baal, Melqarth, Moloch, Hadad, Tammouz. De là découle le culte des dieux ignés, l'adoration du feu abstrait comme principe de vie, les sacrifices par le feu, toutes les conséquences mythiques, météorologiques et rituelles de ces croyances sur lesquelles je n'insiste pas, car elles ont été l'objet de longs et savants travaux auxquels les inscriptions n'ajoutent que peu de chose.

Revenons aux divinités femelles : ici encore, nous l'avons déjà dit, nous rencontrons l'unité, et sous des noms divers nous trouvons l'adoration d'une même puissance considérée sous des aspects différents. Nous pouvons donc, pour nous rendre compte de son essence même, étudier indistinctement les formules appliquées à l'une ou l'autre de ses personnifications secondaires.

La première formule que nous rencontrons est celle qui est répétée si souvent dans les inscriptions

[1] Euseb. *Præp. evang.* I, 27. Cf. Movers, *Phœnizier*, I, p. 162.

[2] Deut. IV, 19. « Ne forte, elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam et omnia astra, et errore deceptus adores ea. »

carthaginoises, dans lesquelles Tanit est nommée פן־בעל. Cette expression signifie proprement *facies, persona Baalis*, et M. de Saulcy[1] l'a très-heureusement traduite, le premier, *manifestation de Baal.* M. Zotenberg a démontré qu'elle renfermait en outre une idée d'association conjugale[2]. Tanit ne diffère donc pas essentiellement de Baal; c'est pour ainsi dire une forme subjective de la divinité primitive; une deuxième personne divine, assez distincte de la première pour pouvoir lui être associée conjugalement, mais pourtant n'étant autre que la divinité elle-même dans sa manifestation extérieure.

La seconde formule est plus explicite encore: Astarté, la déesse de Sidon, associée dans l'inscription d'Eshmunazar au Baal de Sidon, est qualifiée שם־בעל, *nomen Baalis*. L'abstraction est plus forte que dans l'exemple précédent : à Carthage, la déesse était une personne divine, ici elle n'est pour ainsi dire plus qu'une locution théologique; c'est Baal, moins sous un autre aspect que sous un autre nom, et pourtant la personnalité est devenue assez distincte pour qu'en désignant l'ensemble des deux divinités mâle et femelle, l'auteur de l'inscription ait employé le pluriel : il les appelle אלנ(י)־צדנם, *les dieux des Sidoniens.*

Astarté est la personnification du nom divin, de ce nom auquel toutes les religions de l'antiquité ont attribué une puissance mystérieuse : c'est comme

[1] *Revue archéolog.* t. III, p. 633.
[2] *Revue archéolog.* février 1866.

un שם־יהוה ayant pris corps : déjà dans la Bible cette expression se trouve employée dans une acception active qui la rapproche plus de *numen* que de *nomen* : elle s'applique aux manifestations extérieures de la puissance suprême : c'est par la vertu du שם divin qu'agit l'ange chargé de communiquer avec les hommes; c'est le שם qui réside dans le temple de Jérusalem; mais tandis que les Juifs conservent à cette expression sa valeur abstraite, les Phéniciens lui donnent une existence distincte : ils en font une divinité spéciale par une opération semblable à celle qui les a fait diviniser la *face* de leur dieu. On ne saurait nier d'ailleurs l'analogie qui existe entre ces deux termes שם־בעל et פן־בעל. Déjà Gesenius[1] avait rapproché l'une de l'autre les deux expressions bibliques שם־יהוה et פני־יהוה, à une époque où les inscriptions phéniciennes étaient ou inconnues, ou mal expliquées, et ne pouvaient avoir aucune influence sur son esprit : les textes épigraphiques donnent une grande valeur à ce rapprochement, qui à son tour jette une vive lumière sur l'origine des mythes phéniciens et la manière dont ils se sont développés. On saisit pour ainsi dire sur le fait la transformation d'idées qui a créé le panthéon : on voit comment les abstractions primitives ont donné naissance au polythéisme. Chez les Hébreux, les notions de *nomen Domini*, *numen Domini*, *facies Domini*, ne détruisaient pas plus l'unité divine que les expressions encore plus figurées de *vox Domini*, *ma-*

[1] *Lexic. hebr.* v. שם.

nus Domini : chez les Phéniciens, il en était de même au début, mais les notions primitives se sont altérées tout en conservant les formules qui les exprimaient autrefois; l'idée de la déesse femelle a surgi, idée qui dédoublait pour ainsi dire la puissance créatrice sans détruire son unité essentielle, mais qui ouvrait la porte à toutes les erreurs et à tous les abus du polythéisme pratique.

La déesse femelle asiatique diffère donc très-peu de la déesse égyptienne. Par son association avec le dieu mâle elle constitue, comme en Égypte, le dieu un et double à la fois; mais, comme Baal, elle a des subdivisions plus géographiques et plus astronomiques que celles de la déesse égyptienne. A chaque Baal éponyme correspond un Baal femelle (בעלת, *Baalet*, dont les Grecs ont fait Βααλτίς) qui n'est autre que lui-même considéré sous une autre forme. Chacun de ces couples constitue une unité complète, reflet de l'unité primitive : nous n'avons pas encore tous les noms de ces associations divines, mais nous en connaissons un certain nombre que nous ont révélées, soit les auteurs anciens, soit les inscriptions; voici les principales :

Bel et *Mylitta*, Assyriens.
Baal-sidon et *Astarté*, Sidon [1].
Hadad et *Atergatis*, Syrie [2].
Tammouz et *Baaltis*, Byblos, Liban [3].

[1] Inscript. d'Eshmunazar.
[2] Macrob. *Saturn.* I, 23.
[3] Aux témoignages déjà connus joignez celui qu'a donné M. Re-

Marna et *Dercéto*, Philistins.

Baal-Hammon et *Tanit*, Carthage.

Ourotal et *Alilat*, Arabes [1].

La même influence sidérale qui a donné à Baal mâle un caractère solaire, attribue à Baal femelle la nature lunaire : à בעלשמים correspondra מלכתשמים; si l'un préside au jour, l'autre présidera à la nuit, si l'un est igné, l'autre sera humide, et par là tout cet ordre d'idées rentre dans le grand système attribué aux Chaldéens, dans les théories astrologiques et pythagoriciennes qui, à quelques variantes près, se retrouvent au fond de toutes les doctrines religieuses de l'Orient.

Pour l'intelligence de ce qui va suivre, nous sommes obligé de résumer en quelques lignes ce système bien connu; nous le ferons aussi rapidement que possible et en nous servant principalement du résumé déjà donné par Origène [2] dans l'ouvrage si heureusement rendu à la science par M. Miller.

Dans le principe, deux causes ont présidé à la formation de toutes choses, le *père* et la *mère* : le père est *lumière*, la mère est *ténèbres* : les subdivisions de la lumière sont le *chaud*, le *sec*, le *léger*, le *prompt*; les subdivisions des ténèbres sont le *froid*, l'*humide*, le *lourd*, le *lent*. Au premier principe l'hé-

nan dans le fragment syriaque publié à la suite de son mémoire sur Sanchoniathon, *Acad. des inscriptions et belles-lettres*, t. XXIII, 2ᵉ partie, p. 323.

[1] Herod. III, 8.

[2] *Philosophumena*, I, 2; IV, 43, 51.

misphère supérieur, au second l'hémisphère inférieur. Les quatre éléments se divisent suivant le même ordre : le *feu* et l'*air* appartiennent au principe mâle, l'*eau* et la *terre* au principe femelle ; mais ces quatre éléments procédant à la formation des choses par voie de génération, les deux sexes se retrouvent dans chaque couple, d'où il résulte cette étrange confusion que l'air, mâle par rapport aux deux éléments inférieurs, est femelle par rapport au feu, et que l'eau, femelle par rapport aux deux éléments supérieurs, est mâle par rapport à la terre.

Dans l'ordre mathématique, le premier principe est celui de la *Monade* et des nombres impairs ou fortunés ; le second est celui de la *Dyade* et des nombres pairs ou néfastes.

Dans l'ordre moral, au premier appartient la vie, la justice, le *bien;* au second la mort, l'injustice, le *mal.*

Dans l'ordre théogonique et astronomique, le soleil appartient au premier principe, la lune au deuxième, les cinq autres planètes appartiennent à l'un ou à l'autre : l'ensemble de ces sept astres renferme les causes de toutes choses, mais il est subordonné à l'influence du monde fixe supérieur des douze signes du zodiaque. Ces douze signes à leur tour se répartissent entre les deux principes, suivant qu'ils sont considérés comme mâles ou femelles; il en est de même des trente constellations principales qui président, les unes au monde céleste, les autres au monde souterrain. Toute cette

« milice céleste » est animée et active : chacun de ces astres est dieu ou génie et se range dans une hiérarchie divine au sommet de laquelle apparaît la notion indéterminée d'une providence suprême [1].

C'est l'action réciproque de toutes ces choses, leurs combinaisons et leurs luttes qui produisent tous les phénomènes du monde sensible, car la nature se compose de contraires [2] et « l'harmonie naît de la réaction des contraires [3]. »

Nous pourrions presque ajouter de l'*identité des contraires*, car c'est à cette formule célèbre qu'aboutit tout ce système [4]. En effet, de même qu'un élément cosmique, suivant le rapport sous lequel on le considère, est mâle ou femelle, les idées et les principes qui se classent sous chacune de ces catégories sexuelles peuvent s'échanger d'après la même loi; lumière et ténèbres, bien et mal, peuvent se personnifier tour à tour dans les mêmes êtres. La même divinité devient ainsi bienfaisante ou malfaisante, suivant les circonstances : les idées de vie et de mort, de création et de destruction, arrivent à se confondre dans le *grand tout* indéfini et indéterminé, dont les sceptiques ont donné la dernière formule.

Ce système, si bien équilibré en apparence, où

[1] Diod. Sic. II, 30, 31. — Origenis *Philosoph.* V, 13; VII, 19. — Plutarch. *Isis et Osiris.*

[2] Origenis *Philosophumena*, IV, 43; VI, 24; VII, 29.

[3] *Παλίντονος ἡ ἁρμονία, καὶ τοξένει διὰ τῶν ἐναντίων.* (Porphyr. *Antr. Nymph.* XXIX.)

[4] Voy. le développement des mêmes idées par M. Fr. Lenormant

tout révèle la recherche philosophique et le goût des formules, ne porte pas l'empreinte d'une très-haute antiquité; néanmoins il est, dans ses parties essentielles, antérieur à tous les monuments connus, et se présente à nous comme l'œuvre de philosophes panthéistes et astronomes travaillant sur un fonds de traditions monothéistes. J'en dirai autant de la compilation confuse qui porte le nom de Sanchoniathon, et qui, dépouillée de son habit grec et évhémériste, se ramène à un système qui n'est pas sans analogie avec le précédent. La notion du Dieu personnel est aussi absente de l'un que de l'autre; mais son souvenir est présent, et la trace de ce souvenir est plus profonde dans la tradition phénicienne que dans les Chaldéens proprement dits.

Au commencement de la première cosmogonie de Sanchoniathon, celle qui paraît justement la plus ancienne, on voit planer sur les espaces chaotiques le *souffle* divin, esprit éternel, puissant, qui, s'il ne crée pas de rien la matière, est du moins la cause unique de ses transformations et de la vie qui l'anime. L'opération par laquelle s'accomplit cette création est indiquée dans des termes qui méritent toute notre attention. En effet, c'est à l'*amour de l'esprit divin pour ses propres principes* et à l'union féconde qui en est la suite qu'est attribuée par Sanchoniathon la naissance de toutes choses : *ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν*. Cette notion est fon-

(*Voie sacrée Éleus.* 534-540), arrivé aux mêmes conclusions par l'étude des dieux grecs.

damentale : c'est l'explication philosophique et beaucoup plus spiritualiste de l'opération divine cachée sous l'union du *père* et de la *mère* cosmiques des Chaldéens. Elle nous montre Dieu créant, par l'action réciproque des deux principes qui composent son unité, le principe actif et le principe passif; elle nous montre par quelle opération de l'esprit s'est établie la croyance à la dualité dans l'unité, au dieu double et un des inscriptions. La relation entre cette phrase et les textes que nous avons précédemment commentés est évidente. Dieu décomposé en ses principes, *ἀρχαί*, c'est שם־בעל, פן־בעל; l'amour de Dieu pour ses principes, c'est l'union de בעל avec שם־בעל, autrement dit, c'est l'union conjugale de Baal et d'Astarté, de Tammouz et de Baaltis, d'Adonis et de Vénus, en un mot de tous les couples divins dont la multiplicité a continué, tout en contribuant à l'effacer complétement, la tradition de la divinité primordiale.

Le lecteur me pardonnera, j'espère, cette longue digression; elle était nécessaire pour arriver à comprendre, autant que cela est possible aujourd'hui, les idées religieuses des Phéniciens, et nous donner une base sans laquelle il eût été difficile d'aborder l'explication des symboles à l'aide desquels ils ont traduit ces idées.

Quand le besoin de donner une forme sensible à sa pensée eut poussé l'homme de l'Orient à chercher dans le règne animal les éléments de ses symboles religieux, la première application de son imagination

à la représentation d'un dieu un et double a dû être la conception d'un être réunissant en lui-même les deux sexes : la première notion plastique d'une force divine agissant sur elle-même pour produire la vie me paraît avoir dû être l'*androgynisme* ou *hermaphroditisme*. Aussi les divinités des plus anciens sanctuaires ont-elles ce caractère ; la Vénus de Paphos était androgyne, son simulacre était barbu et armé[1]: il en était de même du Mithra primitif, du vieux Janus italique dont les deux têtes accolées exprimaient la même idée[2].

Plus tard, quand la notion du dieu femelle distinct du dieu mâle eut surgi, il fut tout naturel de le représenter sous les traits d'une femme, tandis que le corps viril était réservé à la puissance mâle. Mais ces deux figures isolées ne pouvaient suffire à rendre sensibles toutes les abstractions, toutes les complications sidérales, météorologiques, morales, qui peu à peu ont obscurci les croyances orientales et dont nous avons tout à l'heure tracé le rapide tableau. Alors la faune terrestre fut mise à contribution : pour compléter les symboles on eut recours aux animaux, en les classant suivant leurs aptitudes physiques et suivant le rapport qu'on croyait établir entre ces aptitudes et l'idée à représenter. De l'application de ce langage figuré et des combinaisons qu'il produisit, naquit tout ce monde fantastique des bas-reliefs ninivites, des cylindres et des

[1] Macrob. *Saturn.* III, 8.
[2] Macrob. *Saturn.* I, 9, 17.

pierres gravées assyriennes. Je n'ai pas à m'occuper ici de ce symbolisme, si ce n'est en ce qui touche la déesse dont j'essaye de déterminer le caractère; aussi je m'arrêterai un instant à étudier les deux animaux qui sont ordinairement associés à ses images, le lion et le taureau.

Le lion[1], à cause de sa nature vive, ardente, du caractère de suprématie sur les animaux qui lui est généralement reconnu, devint l'attribut de la puissance mâle, solaire, ignée, lumineuse, bienfaisante; le taureau, au contraire, fut attribué à la puissance femelle, lunaire, humide, ténébreuse, malfaisante. On se demandera peut-être pourquoi un animal mâle aussi caractérisé que le taureau a été choisi comme symbole du principe femelle. Pour se l'expliquer, il faut se rappeler le passage d'Origène que j'ai cité tout à l'heure et où il est dit que, dans les subdivisions du principe femelle, l'eau joue par rapport à la terre le rôle actif, c'est-à-dire mâle, l'eau étant «la puissance,» δύναμις, de la terre : le taureau, à cause de ses facultés reproductrices, représente donc spécialement l'action démiurgique de l'eau et la fécondation de la terre, tout en symbolisant d'une manière générale et par rapport au soleil le caractère passif du principe humide[2]. La

[1] «Leo videtur ex natura solis substantiam ducere.» (Macrob. *Saturn.* I, 21.) Cf. Raoul Rochette. *Mém. de l'Acad. des inscript. et belles-lettres*, XVII, 2e partie, p. 35, le rapprochement entre ארי, *lion*, et אור, אר, *lumière*, *feu*.

[2] Voyez aussi Plutarque (*De Is. et Osir.* XXXV, XXXVI). Osiris, dieu du deuxième principe, puisqu'il règne dans le monde infé-

lutte du lion et du taureau, figure si répandue en Orient, représente ces deux animaux dans leur relation réciproque, l'un dominant, l'autre subordonné[1]; l'un bienfaisant, l'autre malfaisant[2].

Le taureau est donc le symbole spécial de la déesse syrienne, qu'on l'appelle Baaltis, Astarté, Anaïtis ou Vénus.

D'où vient alors que ce n'est pas sur le taureau, son symbole spécial, mais sur le lion, symbole du principe opposé, que la déesse est généralement représentée assise ou portée? Il y a là une anomalie apparente, mais qui ne saurait être fortuite; les exemples de cette association sont trop nombreux: elle est donc le fait d'une intention positive, le produit d'un symbolisme dont il faut tâcher de trouver la clef.

Remarquons d'abord que cette manière de re-

rieur, est identifié avec le Bacchus auquel les Grecs donnent la forme d'un *taureau*; l'auteur ajoute, en citant Pindare, que Bacchus est le *principe de toute nature humide*. Dans ce rôle, Osiris est mâle et Isis représente la *terre* (*ibid.* XXXVIII). De même la lune, *fécondée* par le soleil, devient à son tour principe *fécondant* par rapport au monde (*ibid.* XLII).

[1] Voyez le mémoire de M. Lajard sur le taureau et le lion, inséré dans ses Recherches sur Vénus.

[2] Le taureau est malfaisant par rapport au lion, mais dans son rôle mâle il est bienfaisant comme Osiris, *le bon* par excellence. On voit à quelle contradiction perpétuelle aboutit tout ce symbolisme: c'est le commentaire figuré des vers bien connus de Plaute.

> Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, rursus eadem quæ es,
> Pernicies, mors, interitus.
>
> *Mercator.* Act. IV.

présenter les êtres divins debout sur le dos d'un animal est essentiellement asiatique et ne s'applique pas seulement à la grande déesse; il suffira de citer, outre les cylindres assyriens en grand nombre qui représentent des divinités diverses debout sur des lions, des taureaux, des chèvres[1], et les bas-reliefs assyriens de Bavian[2], où deux divinités, dont l'une mâle, sont montées sur des quadrupèdes indéterminés, et les grands bas-reliefs de Maltaï[3] qui nous montrent trois fois les sept planètes divinisées, supportées chacune par un animal différent. Il y a là un système évident : nous pouvons le constater, sinon l'expliquer dans tous ses détails. C'est ce genre de monuments qui, transformé, réalisé par les Grecs, a donné naissance aux Cybèles, aux Arianes, aux Europes, aux Vénus Tauropoles, aux Bacchus sur la panthère, aux Dioscures à cheval, etc. des bas-reliefs grecs et romains. C'est aussi à l'une de ces figures, relativement modernes, que nous demanderons la lumière à l'aide de laquelle nous pénétrerons, au moins par un de ses côtés, le secret du symbolisme primitif.

Le mythe d'Europe, dont tous les acteurs et le

[1] Voir, outre les exemples cités plus haut, Layard, *Nineveh*, etc. 2e série, pl. LXIX.

[2] Layard, *ibid.* pl. LI.

[3] Place, *Ninive et l'Assyrie*, pl. XLV. Il est fâcheux que dans cette planche le caractère des animaux, un peu frustes dans l'original, ait été laissé à l'interprétation du graveur : il en résulte que les espèces sont difficiles à déterminer et qu'il y a des erreurs évidentes, telles qu'une tête de chien (?) donnée au lion qui porte la déesse lunaire de la troisième série.

théâtre même sont Phéniciens, est évidemment le commentaire poétique et hellénisé d'une figure phénicienne représentant une déesse portée par un taureau. Or, si l'on ramène la fable grecque à ses principaux éléments, voici à quoi elle se réduit : le taureau est l'amant de la déesse ; toujours représenté nageant sur les flots, il a un caractère maritime et humide bien déterminé ; quant à la déesse, on peut déduire d'un passage de Pausanias[1], où elle est identifiée avec Cérès, divinité essentiellement chthonienne, et du fait de son nom donné à tout un continent, qu'elle a une nature tellurique : à Lébadée, près de l'antre de Trophonius, le culte de cette Demeter-Europe était associé à celui de Zeus Hyetios[2], autrement dit la Pluie, d'où il est permis de conclure que tout ce mythe symbolise les rapports fécondants de l'eau et de la terre, l'union des deux éléments, et que la représentation primitive qui a donné naissance à la fable grecque n'avait pas d'autre signification. Dans cette figure, le taureau symbolisait le rôle actif de l'eau, que nous avons déjà signalé, il représentait le principe mâle, et non plus le principe femelle, dont il est la figure ordinaire, par suite de cet enchaînement complexe d'idées dont nous avons tâché plus haut de rendre compte. Le taureau n'est plus ici le symbole direct de la déesse qu'il supporte, mais plutôt le symbole d'un dieu associé à la déesse.

[1] IX, 39, 4.
[2] Pausanias, *ibid.*

Ainsi, en généralisant cet exemple, nous pouvons dire que l'animal placé sous les pieds d'une figure divine n'est pas le symbole de cette divinité, mais celui d'une divinité qui lui est associée, et que si la figure humaine divinisée est l'expression d'une idée théologique, celle de l'animal est l'expression de l'idée qui la complète.

Un passage de Porphyre[1] vient à l'appui de cette opinion : décrivant le Mithra solaire et démiurgique des Chaldæo-Persans, il dit : Ἐποχεῖται ταύρῳ Ἀφροδίτης, « il est porté sur le taureau d'Aphrodite, » montrant bien par là que c'est comme symbole de sa puissance complémentaire que le taureau sert de support à l'image de la puissance solaire et créatrice. L'ensemble du groupe représente donc une pensée complète, une sorte d'unité symbolique : c'est la traduction plastique de l'ordre d'idées que nous avons développé plus haut, de la notion du Dieu un et double, à une époque où la croyance première s'est altérée et où les personnalités divines sont devenues des êtres distincts.

La conséquence du principe qui, sous les pieds d'une divinité mâle, solaire, ignée, fait placer l'animal qui symbolise la puissance femelle, lunaire, humide; la conséquence, dis-je, est de donner au contraire comme support, à la déesse qui personnifie cette puissance, l'animal qui symbolise le principe opposé; voilà comment le lion, animal essentiellement solaire, sert de base aux images de la déesse

[1] *Antr. Nymph.* XXIII.

asiatique. Il semble qu'il y ait, entre les deux êtres divins qui constituent le couple créateur, un échange de symboles qui indique leur association mystique et le lien qui les unit. Quand les deux êtres sont en présence, l'échange devient encore plus sensible; ainsi, dans le sanctuaire de Hiérapolis, la statue du dieu mâle et celle du dieu femelle étaient à côté l'une de l'autre : Lucien (*De dea Syria*, 31), tout rempli d'idées grecques, les appelle Jupiter et Junon, — peu importe le nom, — mais il ajoute que « l'une est portée par des *lions* et l'autre par des *taureaux*. » Τὴν μὲν Ἥρην λέοντες φέρουσι, ὁ δὲ ταύροισι ἐφέζεται. Les scènes gravées au revers des monnaies impériales de Hiérapolis confirment le témoignage de l'historien[1]. Bien avant Lucien, les cylindres assyriens nous donnent des exemples d'un échange analogue : je reproduis ici l'empreinte développée d'un cylindre conservé au British Museum, et que je crois inédit.



[1] Lajard, *Rech. sur Vénus*, pl. III, B, 1.

La scène représente un acte d'adoration fait au couple divin par un personnage anonyme. Le dieu, placé à droite, est barbu; son caractère solaire est déterminé par le disque ailé qui surmonte sa tête, par la tige à trois fleurs qu'il tient dans sa main gauche [1]; il est debout sur un *taureau* agenouillé : la déesse, caractérisée par le croissant lunaire, tient de la main gauche deux serpents et est debout sur un *lion*. Entre les deux divinités se trouve la figure du soleil, de la lune et des cinq planètes surmontant un bouquetin agenouillé.

Quant à la haute antiquité de cette nature de symboles, elle est prouvée par les trois stèles égyptiennes de la déesse Qadesh, dont la date remonte bien au delà de celle de tous les monuments que l'Assyrie ou la Phénicie ont pu nous fournir jusqu'à présent.

Je pourrais multiplier ces exemples [2], mais j'en ai assez dit pour indiquer l'ordre d'idées qui a donné naissance à ces symboles. Il faudrait pourtant se garder de croire qu'il fut inspiré par un ensemble de croyances absolument déterminé : la précision, que nos habitudes d'esprit et de langage nous obligent de donner à nos explications n'était pas dans les

[1] Cf. La *fleur* que Macrobe (*Saturn.* I, 17.) place dans la main du dieu solaire d'Hiérapolis.

[2] Remarquons en passant que le même échange de symboles a lieu dans l'Inde entre les deux personnages de la dualité sivaïque. Siva, le dieu brûlant, créateur et destructeur, est monté sur le taureau (Creuzer, I, 159, 169), tandis que Bhavani, son épouse, est assise sur le lion.

usages de l'antiquité, et nous avons été amené à donner aux dogmes une rédaction plus rigoureuse qu'elle n'a jamais été. Cette précision a-t-elle existé dans le secret du sanctuaire et dans les mystérieux enseignements de l'initiation, je ne saurais le dire; mais, à coup sûr, elle était absente du culte public et des croyances populaires; les dogmes et les symboles primitifs, compliqués de tous les développements astronomiques ou astrologiques, mêlés par les influences réciproques de pays à pays, sont arrivés, même avant notre ère, à un état de confusion dont il serait téméraire de vouloir absolument les faire sortir; néanmoins, on peut espérer se rendre compte de l'esprit qui a présidé à leur formation, et c'est ce que nous avons essayé de faire pour un coin du monde oriental.

Par tout ce qui précède, nous avons suffisamment indiqué les caractères généraux de la déesse Anat en tant que forme secondaire de la grande déesse de Syrie : il nous reste à rechercher les caractères spéciaux qui la distinguent des autres formes de la même divinité. Ici encore, et plus encore que dans la distinction du dieu et de la déesse, nous ne saurions apporter une précision absolue; s'il est difficile, en certains cas, d'isoler l'une de l'autre les attributions qui caractérisent le sexe d'une divinité, il est plus difficile encore de préciser les qualités spéciales de chacune de ses formes secondaires. Cette confusion ne saurait étonner, si l'on admet notre point de départ, l'unité de la conception pri-

mitive: l'indécision est le souvenir de l'unité. Chaque personnification ne saurait se débarrasser complétement des caractères généraux du type originel; mais elle a un caractère dominant qu'il faut s'attacher à déterminer. Dans le cas qui nous occupe, ce caractère dominant est assez tranché. On peut consulter à ce sujet les savants ouvrages que nous avons cités, et particulièrement la dissertation de M. Guigniaut[1]; on verra que le trait particulier d'Anaïtis est d'être guerrière, farouche, et à certains égards chaste[2]. Les analogies qui existent entre son culte et celui de la Diane persique, de l'Artémis taurique ou scythique, de la reine des Amazones, son identification par les Grecs avec Artémis et avec Minerve, ne laissent aucun doute à notre égard. Les monuments nouveaux que nous avons à notre disposition confirment cette manière de voir.

En effet, les deux seules représentations absolument authentiques que nous ayons de la déesse, — puisqu'elles sont accompagnées de son nom, — la stèle égyptienne de Londres et la médaille du cabinet Behr, nous la montrent *vêtue*, ce qui implique une idée de chasteté, et *armée*, ce qui dénote son caractère guerrier et sanguinaire. Dans l'inscription bilingue de Lapithos, celle qui sert de point de dé-

[1] Insérée à la suite du quatrième livre de la traduction de Creuzer, *Religions de l'Antiquité*, II, p. 954. Voyez aussi les deux notes suivantes sur les *Amazones* et le dieu *Lunus*.

[2] Aux preuves déjà données j'ajouterai un passage de Tertullien, *De monogamia*, XVII : *Virginis Vestæ* et *Dianæ scythicæ*, et Apollinis Pythii.

part à la présente dissertation, elle est identifiée avec Athéné Soteira, ce qui suppose les mêmes attributions, et son autel est érigé en reconnaissance d'une victoire militaire. Divers textes égyptiens qui m'ont été communiqués par M. Jacques de Rougé conduisent au même résultat. Dans le Papyrus magique Harris (A, 7), on lit la phrase suivante : « Que ton glaive tue comme *Harshefi*, qu'il massacre comme *Anata!* » Dans une autre inscription (Denkmaeler, etc. III, 126), le bige de Séti I[er] est surnommé « *Anata* satisfaite. » Sur l'obélisque de Tanis[1], Ramsès II est qualifié « Jeune guerrier d'*Anata*, taureau de *Set*. » Ce dernier exemple montre Anata en parallélisme avec Set, le dieu du courage militaire.

A côté de ces qualités qui forment le caractère dominant de la déesse, il est certain que l'on trouve la trace d'attributions toutes différentes; les pratiques obscènes du temple de Comana, son principal sanctuaire en Cappadoce, et d'autres témoignages relevés dans les ouvrages déjà cités, montrent dans la même divinité, suivant l'expression de M. Guigniaut, « des contrastes frappants de pureté et d'impureté, d'énergie belliqueuse et de volupté sans frein. » Pour expliquer cette anomalie, M. Mo-

[1] Burton, *Excerpta*, p. 39. Brugsch, *Géographie égypt.* I, p. 134. Seulement ces deux égyptologues avaient fait une faute de copie qui jusqu'à présent avait rendu le texte incompréhensible : M. de Rougé a reconnu sur place que le déterminatif du nom d'Anata est la *déesse assise tenant la fleur*.

vers a recours à une hypothèse historique : il suppose la fusion en une seule de deux déesses, l'une chaste, l'autre lascive; l'une adorée par les races guerrières de la haute Asie, l'autre par les races voluptueuses de la Babylonie et de la Syrie, et il pense que la fusion a eu lieu à la suite des invasions et des conquêtes qui ont mélangé les populations de ces pays. « Cette explication est-elle aussi solide qu'ingénieuse? » demande M. Guigniaut : — nous n'hésitons pas à répondre négativement; car elle aborde par un bien petit côté le problème philosophique du contraste perpétuel qu'offre le caractère des divinités du paganisme. Si elle suffit à la rigueur pour rendre compte des inconséquences de la déesse Anaïtis, elle ne saurait s'appliquer aux faits du même genre qui atteignent les autres déesses, sans en excepter la chaste Minerve d'Athènes qui n'a pu complétement échapper au reproche d'impureté[1]. Cette explication d'ailleurs tombe devant les monuments : la stèle de Londres est antérieure à tous les faits historiques invoqués par Movers, à l'ordre donné par Artaxerxès Mnémon d'adorer Anaïtis dans les principales villes de son empire[2], à toute immixtion des Perses dans les affaires de la Phénicie ou de l'Égypte : elle montre clairement qu'Anata et Qadesh, la déesse chaste et la déesse mère, la déesse guer-

[1] Clém. d'Alexandrie, *Protrept.* p. 17. D'après Aristote, Apollon aurait été fils de Vulcain et de Minerve, *ἐνταῦθα δὴ οὐκέτι παρθένος.*

[2] A Babylone, Suse, Ecbatane, Bactres, Damas, Sardes. (Clém. d'Alexandrie, *Protrept.* p. 43.)

rière et la déesse voluptueuse, ne sont qu'une seule et même divinité, considérée sous des aspects différents. De même que la notion du dieu femelle est sortie de la divinisation de la seconde puissance du dieu primordial, de même la divinisation des attributs spéciaux de la déesse a créé le personnage d'Anat. Les inscriptions phéniciennes nous ont aidé à comprendre la formation de la notion générale, de même une inscription phénicienne nous fera comprendre comment la notion secondaire a pu prendre naissance.

Dans l'inscription de Lapithos, Anat est qualifiée עז חים, *Force des vivants*. La racine עז, qu'un seul mot français ne saurait rendre complétement, implique les idées de *force*, de *puissance*, de *fermeté*, d'*éclat*, de *dureté* même. Anat est donc, au point de vue philosophique, la personnification de la *force vitale*, du souffle venant de Dieu qui anime le corps humain, lui donne la fermeté, le courage, la cruauté même. Ces qualités sont rendues plastiquement par les armes dont la figure de la déesse est revêtue, par l'attitude mâle et guerrière qui lui est donnée. Puis, par une réaction assez commune du symbole sur le mythe, le personnage ainsi représenté devient un être guerrier, belliqueux, farouche, exigeant sur ses autels des sacrifices humains, et de ses prêtres le sacrifice de la volupté. Ces qualités deviennent ses qualités dominantes, sans pourtant effacer complétement la trace des qualités toutes différentes qu'elle doit à sa communauté d'origine avec la

grande déesse mère qui embrasse sous une même personnification générale tous les rapports de la puissance créatrice avec la nature créée.

Considérée sous ce point de vue spécial, la grande déesse est *Anat*, ענת, c'est-à-dire celle qui « domine, opprime, afflige, » suivant le sens de la racine ענה. Une autre acception de la même racine permet peut-être d'ajouter à cette signification celle de « voix divine, verbe divin, oracle, » le verbe ענה étant plusieurs fois employé dans la Bible [1] pour désigner les communications de Dieu avec les hommes.

Astronomiquement, *Anat* est la planète Vénus; ce point me paraît avoir été très-bien établi par M. Lajard [2].

Parmi les animaux consacrés à Vénus figure le bouc ou la chèvre [3]. Je serais porté à croire qu'il était spécialement consacré à la déesse sous la forme d'Anaïtis. A l'appui de cette supposition, je citerai le beau cylindre auquel j'ai emprunté la figure reproduite plus haut [4]. Derrière la déesse sont deux boucs dressés et croisés. On pourrait alors chercher l'origine de cette consécration dans un jeu de mots sur l'expression עז חים, le mot עז signifiant à la fois, suivant sa vocalisation, *force* et *chèvre*. Je rappellerai aussi, à propos de cette même expression, l'étymologie donnée par Movers [5] au

[1] Voyez Gesenius, *Lex.* sub verbo.

[2] *Recherches sur Vénus*, p. 188.

[3] Voyez les preuves données par M. Lajard, *Op. cit.* p. 207.

[4] Voyez plus haut, p. 130.

[5] *Die Phœnizier,* I, 20.

nom des Amazones, dont le culte offre de si frappantes analogies avec celui d'Anaïtis. Il le dérive de אם־עזה, *mater fortis* : ce rapprochement acquiert une nouvelle valeur depuis que nous connaissons le titre sémitique d'Anaïtis [1].

II.

Il nous reste maintenant à rechercher quel était le dieu associé à la déesse Anat. Nous avons vu déjà que chacune des formes de la divinité femelle avait ordinairement pour parèdre une des formes correspondantes de la divinité mâle; cette règle est générale et n'offre d'exception que dans le cas où la divinité a conservé le caractère androgyne de la conception primitive.

Ici encore les monuments égyptiens sont les seuls qui nous donnent quelques renseignements. D'après le passage de l'obélisque de Tanis cité plus haut, il semblerait que ce dieu dût être *Set* ou *Sed* dieu éminemment guerrier et de plus sémitique. Ce fait a été prouvé par M. de Rougé [2], qui a démontré l'identité de ce personnage divin avec le dieu *Soutekh* importé en Égypte par les Pasteurs et dont un des surnoms est *Baal* écrit en toutes lettres dans

[1] M. Waddington me rappelle que sur les monnaies de Laodicée de Phrygie Jupiter porte le titre de Ἀσεις et est représenté symboliquement par une chèvre. (Wadd. *Voy. numism. en Asie Mineure*, p. 27.) Le jeu de mots est ici entre עזז, forme complète du verbe *être fort*, et עז, *chèvre*.

[2] Cours du Collége de France.

les inscriptions hiéroglyphiques : . L'éminent académicien a très-justement rapproché ce nom divin du pluriel שדים, par lequel les Hébreux désignent les démons, ou plutôt les dieux des peuples ennemis, et montré que ce pluriel supposait un singulier שד[1], qui n'est autre que le *Sed* des inscriptions hiéroglyphiques. Depuis, j'ai trouvé ce nom divin en composition dans le nom du possesseur d'une pierre gravée phénicienne de la collection de M. Pérétié,



נרשד, nom de même formation que les נרמלקרת des inscriptions de Carthage, et le נריאל de la Bible. L'existence d'un dieu sémitique *Sed* est donc prouvée; mais il est moins certain qu'il ait été le parèdre d'Anat : en effet nous trouvons dans Sanchoniathon la mention d'un couple divin qu'il nomme Ἀγρός et Ἀγρότης ; il a déjà été démontré[2] que ces noms proviennent d'une erreur du traducteur grec, qui a pris le nom divin שד ou שַׁדַּי pour שָׂדֶה, *champ*, erreur

[1] Ce singulier existe dans la langue thalmudique avec le sens de *démon*. (Buxtorf, *Lex. rabb.* p. 2338.)

[2] Sanchoniathon d'Orelli, p. 21. — Renan, *Mém. sur Sanch.* (*Acad. des inscr. et belles-lettres*, t. XXIII, p. 268.)

d'autant plus facile à faire que le manuscrit phénicien dont il s'est servi était sans doute, comme les inscriptions phéniciennes, écrit avec suppression des quiescentes. Cette faute explique bien le mot Ἀγρός, mais elle ne rend pas compte de la présence du second mot Ἀγρότης : pour moi je suppose qu'Ἀγρότης doit être lu Ἀγρότις, que c'est un féminin de la même forme que Βααλτίς, fautivement dérivé d'un féminin שדת associé à שד comme בעלת l'est à בעל : dès lors l'associé de Sed ne serait pas Anat, mais Sedet.

Il est plus probable que le parèdre d'Anat est le dieu que les stèles de Paris et de Londres déjà citées associent à *Ken* et à *Qadesch*, ces deux autres formes de la déesse. Ce dieu lui-même, ainsi que M. de Rougé l'a démontré, n'est qu'une forme du dieu sémitique Set-Baal-Soutekh : la conformité des titres et particulièrement du titre *Neb peh-ti* « seigneur de la vaillance, » l'identité du symbole qui décore sa coiffure (une tête de gazelle cornue), ne laissent aucun doute à cet égard. Jusqu'à présent le nom de ce personnage était lu *Renpou*, nom qui ne se rapportait à aucun radical sémitique : un examen plus approfondi de la stèle du Louvre, examen fait en compagnie de M. Mariette, m'a démontré que la seconde lettre du nom n'est pas un N linéaire, mais un SH, et qu'il doit se lire :

Reshpou. Dès lors toute difficulté cesse : רשף est un radical sémitique parfaitement déterminé, qui entre autres acceptions a celle de « foudre. » De plus il est

employé dans la Bible (Habacuc, III, 5) avec le sens de « diable », et les rabbins donnent au pluriel רשפים le sens de « démons[1]. » Cette dernière circonstance seule, rapprochée du rôle attribué par la Bible à *Baal* et aux *Baalim*, aux *Sedim* (qui supposent *Sed*), suffit pour révéler chez une des peuplades qui entouraient les Hébreux le culte d'un dieu *Reshep* et de ses dérivés les *Reshepim*. Les stèles égyptiennes ne font que confirmer ces inductions tirées de l'analogie[2].

Ce dieu Reshep, d'une nature ignée et solaire comme tous les dieux mâles sémitiques, personnifiait plus spécialement l'action de la foudre. Le tonnerre, considéré comme arme de la divinité suprême, tient une place importante dans toutes les mythologies : les Phéniciens lui attribuaient même un rôle cosmogonique, comme il résulte d'un passage d'une des plus anciennes parties de Sanchonia-

[1] Castelli, *Lex. polygl.*

[2] Depuis que ceci est écrit, M. de Rougé me communique une note dans laquelle, tout en approuvant la lecture « Reshpou, » il me dit qu'elle a déjà été proposée par M. Birch (*Sur une patère égypt.* p. 59, extrait du t. XXIV de la Société des Antiquaires). Le savant égyptologue ajoute qu'il vient de trouver dans la grande inscription de Medinet-Abou, ligne 25, la phrase suivante appliquée à l'armée égyptienne :

Senenu χemtiu ma Reshepu.
Les officiers vaillants comme des Reshep.

Il considère les *Reshep* comme des génies guerriers, anges exterminateurs, dont la notion est empruntée à la Syrie ainsi qu'un grand nombre d'expressions du même texte. Il les rapproche des רשפים rabbiniques. La concordance de ces données et de celles qui précèdent saute aux yeux.

thon[1]; de là à diviniser cet agent éminemment igné, il n'y avait qu'un pas. Plusieurs cylindres assyriens[2] et un bas-relief de Nimroud[3] nous représentent un dieu armé de la foudre : c'est peut-être le dieu Reshep. Le sixième personnage de la série de Maltaï tient aussi à la main un attribut double à trois pointes qui paraît être un foudre. J'ai déjà dit que cette série représentait les sept planètes : Reshep était peut-être la personnification de la sixième planète, dont les Grecs auront fait Jupiter[4]. Et comme l'identification des planètes et des cabires est très-ancienne, Reshep est peut-être un des cabires. Sur les stèles égytiennes[5], Reshep est armé de la lance, quelquefois aussi du bouclier, de la hache et du carquois, ce qui l'identifie peut-être avec la planète Mars, astre d'un caractère malfaisant et destructeur. Reshep était adoré en Cypre, nous avons trouvé son nom en composition dans le nom propre Re-

[1] Orelli, p. 12. — On peut déduire de ce passage que l'action de la foudre a fait naître l'intelligence chez les hommes.

[2] *Bibl. imp.* n[os] 932, 933. Chabouillet, *Catalogue*, p. 149.

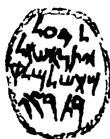
[3] Layard, *Nineveh*, etc. II[e] série pl. 5. Le bas-relief est aujourd'hui au British Museum : le dieu est ailé et chasse un griffon. Son rôle est bienfaisant.

[4] Diod. de Sicile, II, XXX, 3, décrivant le système chaldéen, met la planète Jupiter à la dernière place : dans le bas-relief de Maltaï, la dernière place est occupée par une planète femelle, par conséquent par Vénus, d'où je conclus que l'avant-dernière figure doit correspondre à la planète Jupiter : l'ordre adopté par les Romains est tout différent. Lequel est le plus ancien ?

[5] Outre les exemples précédemment cités, voyez ceux reproduits par Wilkinson, *Manners and Customs of ancient Egyptians*, V, pl. 69.

shepiathon. La trente-huitième inscription nous a de plus appris qu'à Citium il avait des autels sous le nom plus spécial de Reshepkhets, qui désigne les traits mêmes de la foudre assimilés à des flèches. Au revers des monnaies des rois de Citium, Melqarth est représenté sous la figure de l'Hercule grec primitif, la massue d'une main et l'arc de l'autre. Melqarth est un dieu de feu, les flèches qu'il lance sont les éclairs: comme archer il est Reshepkhets.

Une forme analogue de la même divinité nous est donnée par un autre monument. Depuis longtemps déjà on a publié l'inscription phénicienne gravée sous un scarabée de pierre dure appartenant à M. Moore, consul d'Angleterre à Beyrouth [1]. Les divers interprètes sont d'accord sur le sens de cette légende, sauf en ce qui concerne la dernière ligne, incomprise jusqu'à présent à cause d'une erreur dans la copie primitive. J'ai vu le scarabée à Beyrouth, et j'en ai pris une empreinte dont voici la reproduction fidèle.



לבעליתן
אש אלם אש
למלקרת רצף

« A Baaliathon, homme des Dieux, consacré à Melqarth Retsep. »

[1] Voy. Judas, *Étude dém. de la langue phén.* p. 116.

Le mot רצף est indubitable : il signifie à la fois « pierre » et « charbon, » d'où « pierre rougie au feu, pierre brillante. » Employé comme épithète du dieu Melqarth, il est très-intéressant : c'est une allusion évidente au caractère igné du dieu et au culte de la pierre considérée comme image de la divinité. Retsep, c'est la stèle d'émeraude qu'Hérodote a vue au fond du sanctuaire de Melqarth à Tyr (II, 44), et qui brillait même la nuit : c'est le feu éternel qui seul représentait la divinité dans le temple de Melqarth à Gadès[1] : c'est le *bétyle*, l'*abbadir*, l'aérolithe, pierre essentiellement ignée, émanation de la foudre. La notion du dieu Retsep ne s'éloigne donc pas beaucoup de celle du dieu Reshep, et l'analogie de son a dû contribuer à rapprocher encore l'une de l'autre des attributions inspirées par le même cycle d'idées et de croyances.

Si donc le dieu Reshep est le parèdre d'Anat, et comme tel a un culte distinct, il n'en rentre pas moins comme Melqarth, comme dieu de feu, dans la série des Baal, de même que sa compagne rentre dans la série des Vénus asiatiques : le couple que ces deux divinités forment représente donc, comme chacun des couples divins déjà signalés dans le cours de ce mémoire, une image complète de la divinité, une dans sa dualité.

Mais la notion de la dualité, suivant une remarque bien souvent faite déjà, entraîne celle de la triade :

[1] Silius Italicus, III, 21.

les monuments d'Égypte, on le sait, sont en cela d'accord avec les doctrines chaldéennes et pythagoriciennes. Dans les temples égyptiens, chaque couple divin est accompagné d'un dieu enfant qui n'est autre que le dieu mâle lui-même jeune. « Dieu s'engendrant lui-même dans le sein de sa puissance passive, par l'opération de sa puissance active, » telle est la formule exprimée par la triade figurée, et que le texte des inscriptions hiéroglyphiques vient confirmer. Chez les Phéniciens, la notion n'est pas aussi claire, quoique certainement elle ait existé aussi. Dans Sanchoniathon on pourrait arriver à la reconnaître, quoiqu'elle ait presque entièrement disparu sous l'appareil généalogique des cosmogonies évhéméristes du compilateur.

M. A. Maury[1] l'a beaucoup plus sûrement retrouvée à Carthage dans la triade invoquée au début du traité d'alliance entre la république phénicienne et Philippe de Macédoine[2].

Les monuments sont plus explicites à cet égard que les textes. La figure du dieu enfant se voit sur un certain nombre de pierres gravées exécutées sous l'influence égyptienne. Ce personnage est représenté assis sur la fleur de lotus, portant son doigt à sa bouche comme l'Horus enfant. Mais c'est en Chypre surtout que ces représentations se multiplient: nos fouilles ont mis au jour une grande

[1] Note insérée dans Creuzer et Guigniaut, *Religions*, etc. II, p. 1040.

[2] Polybe, VII, 9.

quantité de figurines qui nous font assister à tout le développement du mythe, à la naissance et à l'éducation du dieu enfant. Isolé, il est représenté assis à terre, une jambe repliée sous lui, l'autre relevée, dans l'attitude du célèbre bronze étrusque du Vatican[1]; certaines même de ces figurines, exécutées sans doute à une époque relativement récente, portent au cou la *balle* symbole de l'enfance. Plus jeune encore, le dieu est figuré sur les genoux de sa mère, comme Horus sur les genoux d'Isis. Ce groupe, prototype des Leucothée et des autres déesses nourrices de la Grèce, est figuré symboliquement par la vache qui allaite son veau, scène dont nos fouilles nous ont donné de nombreux exemples sculptés, et qui d'ailleurs était connue par les médailles et par d'autres monuments[2].

Je n'insiste pas sur cette question qui nous éloignerait trop du but de ce mémoire, il me suffit d'avoir montré les liens qui, sous ce rapport, rattachent les croyances de la Phénicie à celles de l'Égypte et de la Chaldée.

Quant au dieu Eshmun que nous avons vu figurer plusieurs fois dans les inscriptions de Cypre, son caractère céleste et cosmique a été démontré par Movers et par M. Maury dans un travail où il résume la question[3]. Je n'ai rien à ajouter à leurs

[1] Reproduite dans Creuzer et Guigniaut, pl. CLII, n° 583.

[2] Voy. un article de M. de Longpérier dans le *Bulletin de l'Atheneum français*.

[3] *Revue archéologique*, III, p. 762.

conclusions : le rapprochement d'un passage de Xénocrate de Carthage cité par Clément d'Alexandrie [1], et d'un passage de Macrobe [2], prouve que ce dieu, le *huitième* cabire, représentait l'ensemble des sept autres, c'est-à-dire le *monde*, ou le *ciel* qui contient les sept planètes : comme tel il avait pour symbole le serpent roulé sur lui-même et se mordant la queue. De cette coïncidence toute fortuite du symbole asiatique avec l'attribut du dieu grec de la médecine est née l'identification d'Eshmun et d'Esculape, identification qui n'implique aucune identité dans les mythes. Le dieu phénicien n'a rien à faire avec la médecine et la santé du corps, c'est une puissance cosmique de premier ordre [3]. Son serpent est un symbole d'éternité, tandis que celui du dieu grec est de la famille des génies protecteurs, des Agathodæmon. Le premier répond à une idée générale, le second à une idée particulière. L'identification ne paraît pas d'ailleurs être très-ancienne; mais elle est certaine; nous en avons acquis une preuve directe depuis la publication des travaux précédemment cités : c'est l'inscription trilingue de Sardaigne dédiée à un dieu nommé אשמן.מרח en phénicien, Ἀσκλήπιος Μήῤῥη en grec, et *Æsculapius Merre* en latin.

[1] *Admon. ad gentes*, p. 44.
[2] *Saturn.* I, 9.
[3] Plus spécialement c'est l'intelligence divine, le dieu de la science et l'initiateur des hommes, comme le Thoth égyptien et l'Oannès babylonien.

TROISIÈME PARTIE.

Pour compléter la série des observations que nous suggère l'étude des inscriptions de Cypre, il nous resterait à considérer ces textes au point de vue de la paléographie. Sous ce rapport elles ont une assez grande importance, à cause de leur date positive. Elles nous donnent un point fixe au milieu de la longue période de l'histoire de l'écriture phénicienne.

On conçoit qu'il nous soit impossible de faire, à propos de quelques monuments, un traité de paléographie sémitique. Ce traité n'existe pas encore, et il nous tenterait beaucoup à écrire; mais ce n'est ni le moment ni le lieu de l'entreprendre. Déjà, dans des travaux antérieurs[1], nous avons essayé de poser les bases d'une classification méthodique, et nous avons pu même tracer un tableau des modifications de l'écriture araméenne, l'un des rameaux dérivés de la souche sémitique. La construction d'un tableau du même genre pour la famille à laquelle appartiennent les inscriptions de Cypre nous entraînerait trop loin, surtout avec les discussions nécessaires pour en établir la légitimité; mais nous pouvons indiquer les résultats positifs qu'elles nous donnent, et, par des exemples bien choisis, montrer le parti que l'on peut tirer des formes de l'écriture pour arriver à déterminer l'âge d'un texte phénicien.

[1] *Revue archéologique*, 1862, 1864, 1865.

Les inscriptions de Cypre appartiennent à la famille que nous avons appelée *Sidonienne*[1], celle dont le type le plus beau est gravé sur le célèbre sarcophage d'Eshmunazar. C'est l'écriture phénicienne type, celle dont l'usage s'est perpétué le plus longtemps sur la côte de Syrie, où elle a été employée depuis le VIIe ou VIe siècle jusqu'à notre ère, presque sans modifications. La difficulté était jusqu'à présent de trouver, dans cette longue période, des limites aux petites altérations de détail subies par chaque caractère. Les inscriptions de Cypre nous permettent de faire un pas dans cette étude.

L'écriture sidonienne dérive de l'écriture ancienne, souche commune des divers systèmes sémitiques. J'ai tracé un alphabet de cette écriture au début du tableau inséré dans la Revue archéologique. Il est tiré principalement des inscriptions des lions de bronze de Khorsabad, monuments du roi Sargon, c'est-à-dire de la fin du VIIIe siècle. Le trait particulier de cet alphabet est l'ondulation de certaines lettres, spécialement du *schin* et du *mim*. La première modification qu'il subit porta sur ces mêmes lettres, par la substitution de petites barres transversales aux lignes brisées de la forme primitive. Mais cette substitution ne se fit pas simultanément pour tous les caractères, ni à la même époque pour chaque dialecte. En araméen, par exemple, toutes les ondulations finirent par disparaître les unes après les autres; en phénicien, au contraire, deux

[1] *Mémoire sur une inscription phénicienne de Sidon*, 1860.

lettres, le *zaïn* et le *samech*, conservèrent jusqu'à la fin leurs lignes brisées, tandis que les autres les abandonnaient successivement. Il y a donc là un élément de classification que nous avons essayé de mettre à profit. Pour abréger, nous nous bornerons à appliquer ces réflexions fondamentales à l'histoire de deux lettres seulement, le *mim* et le *schin*, les deux plus caractéristiques de toutes celles qui furent primitivement ondulées.

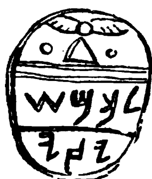
Nous donnons plus loin un petit tableau de leurs formes successives.

La première lettre qui abandonne l'ondulation est le *mim* : déjà, sur un des lions de Khorsabad, celui qui pèse cinq mines, nous trouvons un exemple d'un essai rudimentaire de la substitution de la barre transversale. Cet essai est figuré sur notre tableau à côté de la forme complète, fournie par le même monument.

Notre second exemple est tiré d'une tablette de terre cuite du British Museum, analogue aux tablettes que M. Rawlinson a publiées; M. Coxe l'attribue au règne d'Assarhaddon (mort vers 660); le mot נבושלם y est écrit ainsi.

Ce monument prouve que l'ondulation du *schin* est plus persistante que celle du *mim*. A l'appui de ce fait, je donnerai encore la figure d'une pierre

gravée, inédite [1], de la collection de M. Pérétié à Beyrouth; elle porte la légende ל כמשיחי « appartenant à Kamosiekhi, » nom composé avec le dieu



moabite Kamos, comme le nom biblique יְחִיאֵל l'est avec le nom divin *El.* La date de ce petit monument est incertaine, en tout cas elle est assez reculée; mais elle ne nous est pas nécessaire pour notre thèse actuelle.

Il arrive un moment ou le *schin*, comme le *mim*, perd son ondulation : l'inscription d'Eshmunazar, celle de Bodashtoret, appartiennent à cette période. Mais la modification ne s'arrête pas là; sur les inscriptions de Cypre le *schin* reçoit un petit appendice placé à droite et qui, d'abord très-court, s'allonge au point de faire ressembler le *schin* à un *mim* dont la queue serait un peu écourtée. L'exemple de cette dernière forme est tiré de l'inscription rapportée d'Omm el-Awamid par M. Renan, et que j'attribue à l'année 132 avant Jésus-Christ, en considérant l'ère « des seigneurs des rois » ל ארך מלכם,

[1] J'ai appris depuis qu'une empreinte de cette pierre avait été communiquée à l'Académie des inscriptions et belles-lettres par M. Renan.

mentionnée dans cette inscription, comme celle des Séleucides. J'y suis autorisé par le même titre donné au roi Ptolémée dans l'inscription de Lapithos.

A quelle époque ce petit appendice prit-il naissance? Nous voyons déjà par les marbres de Melekiathon qu'il était en usage vers l'an 375 avant Jésus-Christ. Mais ne pouvait-il dater du siècle précédent? Les inscriptions athéniennes nous permettent de répondre négativement. En effet, la Ire et la IIe, celle de Benhodesh le Citien et celle d'Abd-Tanit le Sidonien, sont nécessairement postérieures à l'archontat d'Euclide (403 av. J. C.), puisque les voyelles longues sont employées dans le texte grec; or, l'une ne renferme que des *schin* de la forme n° 3, tandis que l'autre contient à la fois la forme n° 4 et la forme n° 3 du tableau ci-annexé.

Ainsi, à ne considérer que la forme de deux lettres, on peut déjà établir les règles suivantes :

1° Une inscription en caractères anciens dans laquelle le *mim* et le *schin* sont tous deux ondulés est antérieure au VIIe siècle.

2° Si le *schin* seul est ondulé, le texte est postérieur au VIIIe siècle et probablement antérieur au Ve.

Ces deux remarques sont applicables à la fois aux inscriptions phéniciennes et araméennes; mais les suivantes ne sont vraies que pour les textes tracés à l'aide de l'écriture *sidonienne*, qui paraît s'être constituée vers le VIe siècle.

3° Si les deux lettres précitées sont barrées, mais

que le *schin* n'ait pas d'appendice, le texte est, au plus tard, des premières années du IVe siècle.

4° Si le *schin* a un appendice, le texte est postérieur aux premières années du IVe siècle; cet appendice s'accentue au IIIe siècle et reste allongé jusqu'au moment où l'écriture sidonienne cesse d'être en usage.

	מ	ש
1. Lions de Khorsabad. VIIIe siècle.		
2. Tablettes d'Assarhaddon. 1re moitié du VIIe siècle..		
3. Sarcophage d'Eshmunazar. . . .		
4. Inscriptions royales de Citium. 380 — 320.		
5. Inscription de Lapithos. 310 . .		
6. Inscription d'Omm el-Awamid. 132.		

Dans ce cadre, tracé à l'aide de grandes lignes,

viennent et viendront se placer d'autres observations de détail qui en resserreront les contours. Il suffit d'indiquer ici celles qui sont fournies par les inscriptions de Cypre.

La tête de l'*aleph* n'y est plus formée, comme sur l'inscription d'Eshmunazar, d'une ligne brisée, ou V incliné, mais de deux petits traits distincts. Les caractères sont plus allongés. Les hastes des lettres inclinées à gauche, telles que *aleph*, *daleth*, *het*, *waw*, *resh*..... sont visiblement renflées dans le milieu, particularité qui ne se trouve aucunement dans l'épitaphe d'Eshmunazar, et pas au même degré dans les inscriptions d'Athènes.

Enfin, en comparant attentivement ces textes à date certaine avec ceux des époques antérieures et postérieures, on reconnaît aisément une physionomie d'ensemble que la plume ne saurait rendre, mais dont l'œil saisit le caractère spécial et qui devient pour l'avenir un élément important de classification à joindre aux données précises que la paléographie comparée a pu déduire de l'étude de ces documents intéressants.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIETÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 JUILLET 1867.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

La Commission des fonds fera connaître à la prochaine séance la décision sur la proposition de la Société de Genève.

On procède au renouvellement de la Commission du Journal. Sont nommés membres de cette Commission :

MM. Garcin de Tassy.
Regnier.
Defrémery.
Pauthier.
Barbier de Meynard.

M. Barbier de Meynard expose au Conseil le nouvel arrangement de la Bibliothèque, fait par les soins de MM. Garrez et Guyard, et propose d'allouer à M. Guyard une indemnité de 600 francs pour les services rendus par lui; cette allocation n'engagerait pas l'avenir.

La Société décide que la Commission des fonds fera son rapport séance tenante. La Commission se retire pour délibérer.

M. Defrémery fait remarquer que le règlement porte que le secrétaire est nommé pour cinq ans, et pense qu'il y a lieu

de revenir à la règle, bien que depuis quelques années le nom du secrétaire ait été porté annuellement sur la liste des membres à remplacer.

Le Conseil adhère à l'observation de M. Defrémery.

M. de Longpérier fait, au nom de la Commission des fonds, un rapport déclarant qu'il n'y a pas lieu de s'opposer à l'adoption de la proposition de M. Barbier de Meynard.

Le Conseil adopte la proposition.

M. le docteur Desportes, membre de la Société, remet à la Société une somme de 300 francs pour proposer un prix, en ajoutant qu'il serait bien aise qu'on choisît un sujet relatif à l'histoire de la langue arabe. Le Conseil formulera une question et la lui soumettra.

Des remercîments sont adressés à M. le docteur Desportes.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'auteur. *La reconnaissance de Sakountala*, traduite du sanscrit par M. E. Foucaux. Paris, 1867, in-12.

Par la Commission. *Journal des Savants*, mai et juin 1867, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, mai 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Annuaire philosophique*, par M. L. A. Martin, t. IV, 5e et 6e livraison. Paris, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Caractère spécial de la poésie hébraïque*, par M. Eug. Arnault. Nîmes, 1867, in-8°.

Par la Société. *Actes de la Société d'ethnographie*, 2e série, t. I, 10 livr. Paris, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Ibn-el Athiri chronicon quod perfectissimum inscribitur*, edidit Tornberg, vol. I. Leyde, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *La Société arménienne contemporaine. Les Arméniens de l'Empire Ottoman*, par le prince M. K. B. Dadian. (Extrait de la *Revue des Deux-Mondes*). Paris, 1867, in-8°.

Dictionnaire étymologique des mots de la langue française dérivés de l'arabe, du persan ou du turc, avec leurs analogues grecs, latins, espagnols, portugais et italiens, par A. P. Pihan. Paris, Imprimerie impériale, 1866, in-8° de xx et 400 pages.

La recherche des étymologies, de celles surtout des mots de la langue nationale, est une occupation si utile et à la fois si attrayante, que l'on ne doit pas s'étonner de voir s'y livrer un grand nombre de personnes que leurs travaux précédents ou la profession à laquelle elles sont vouées ne semblaient pas toujours appeler à ce genre d'études. C'est ainsi que l'on a vu depuis une vingtaine d'années prendre un rang des plus distingués parmi les érudits adonnés à l'éclaircissement des origines de notre langue ou de ses dialectes provinciaux, à côté de philologues de profession, la plupart sortis de notre École des chartes, un médecin, comme feu le docteur Escalier, de Douai; un ancien ministre de la monarchie de Juillet, comme M. le comte Jaubert, pour nous en tenir à deux exemples seulement.

Un ancien prote de la typographie orientale à l'Imprimerie impériale, M. Pihan père, a pris rang au nombre de ces travailleurs, dont la bonne volonté n'est pas le seul mérite. Il a circonscrit ses recherches aux mots français qui peuvent être ramenés à des primitifs arabes, persans ou turcs. Son travail, qui annonce des notions étendues dans les trois principales langues du monde musulman, est loin toutefois d'être à l'abri de la critique, bien que l'auteur ait souvent profité, pour améliorer ce volume, des remarques faites sur la première édition par feu M. Quatremère, dans un article spécial[1], et incidemment par l'auteur du présent compte rendu[2]. Dans sa seconde édition, M. Pihan conteste (p. 139) mon observation relative à l'origine turque et non arabe du titre de *dey*, donné aux souverains d'Alger avant la conquête fran-

[1] *Journal des Savants*, janvier 1848, p. 37-49.
[2] *Journal asiatique*, n° de janvier 1862, p. 83-96.

çaise. Mais il n'a nullement réfuté mes raisonnements, auxquels je me permets de renvoyer les personnes qui s'intéressent à ces questions[1], me contentant d'ajouter que dès la fin du XVII[e] siècle, les deys d'Alger, dans les suscriptions de leurs lettres écrites en arabe, s'intitulaient ضاى *dhay* ou ظاى *zhay*, et, dans celles écrites en turc : داى *day*, c'est-à-dire sans ع *ayn*, dans l'un comme dans l'autre cas. Ce fait, rapporté par le savant docteur Hyde[2], me paraît des plus concluants en faveur de mon opinion, appuyée d'ailleurs de l'autorité de feu M. Bianchi[3]. Je maintiens également les objections que j'ai soulevées contre l'origine arabe attribuée par M. Pihan à notre mot *artichaut*[4], qui viendrait, selon lui, du mot ارضى *ardhiy* « terrestre » et شوك *chauk* « épine ». Cette dérivation, qui avait déjà été révoquée en doute par M. Quatremère[5], a été récemment rejetée de la façon la plus péremptoire par M. Marcel Devic, dans un curieux article sur les mots français d'origine arabe[6].

Rien n'est plus facile, on le sait, que de broncher sur le terrain si glissant de l'étymologie. Ce danger est surtout à redouter pour les auteurs de dictionnaires spéciaux, qui se laissent involontairement entraîner à grossir leurs recueils de mots qu'ils n'y peuvent faire entrer qu'en leur attribuant une origine douteuse, ou souvent même tout à fait chimérique.

Pourquoi demander à l'arabe, et surtout au persan et au turc, des étymologies qu'il est bien plus naturel de chercher dans le latin, ou dans les langues germaniques ? C'est ce qui doit nous empêcher d'admettre avec M. Pihan (p. 119, 120), pour la racine de notre mot *cierge*, l'arabe *sirâdj*

[1] Voir le *Journal asiatique*, n° de janvier 1862, p. 85.

[2] *Itinera mundi auctore Abrahamo Peritsol*, Oxonii, 1691, in-4°, p. 179, note.

[3] *Dictionnaire turc-français*, verbo داى *day*.

[4] *Journal asiatique*, n° de janvier 1862, p. 83.

[5] *Journal des Savants*, janvier 1848, p. 41.

[6] *Revue de l'Instruction publique*, n° du 25 janvier 1866, p. 677, colonne 3.

« flambeau, lumière », ou le persan *tchirâgh* « lampe », préférablement au latin *cereus*[1]. M. Pihan dit que « le grec *κηρός*, ou le latin *cera*, qui veut dire « cire », matière employée spécialement à la fabrication des cierges, paraît insuffisant, et ne peut justifier l'emploi de la lettre *g* dans le mot français. » Mais *cereus* a pu faire « cierge », tout aussi bien qu'*extraneus* a fait « étrange », *granea*, « grange », et *laneus*, « lange ». *Corvée* n'a rien à démêler avec l'arabe *corba* « peine, chagrin, affliction », ni *contrée* avec l'arabe *kothr* « plage, région », pas plus que *camée* avec l'arabe قمة *kama'a*, qui signifie non « relief » ou « bosse », mais seulement « la partie supérieure, le sommet de la bosse d'un chameau[2] »; et que *duvet*, avec *debba* « poil rare et léger, qui croît sur les joues ». Notre mot *duvet* vient de *dum*, d'où *dumet*, que l'on trouve encore dans Rabelais[3]. Pourquoi tirer notre mot *foison* du persan *fouzoûn*, « abondance, multitude », plutôt que du latin *fusio* et du provençal *fusion*? *Gala* ne dérive pas de l'arabe *djilâ* « splendeur », ainsi que le prouve l'ancienne forme de ce mot, *gale* « réjouissance, joie, bonne chère », d'où venait *galer, galler*, « danser, sauter, se réjouir », employé encore par Villon[4] et Montaigne. *Guetter* vient du tudesque *wahten* « faire le guet, faire faction, veiller sur quelqu'un ou quelque chose[5] », et non de l'arabe *katta* « suivre quelqu'un pas à pas pour épier ses actions. » *Hâle* ne vient pas de l'arabe *harr* « chaleur »; mais ce mot qui, dans le principe, signifiait « la chaleur, le soleil », par opposition à l'ombre, a pour racine, d'après Diez et M. Littré, le flamand *hael* « sec ». *Lie* ne dérive pas du persan *lây, ley* ou *layeh*, mais plutôt du breton *li* « lie », *leit* « vase,

[1] Cf. Chevallet, *Origine de la langue française*, t. II, 117.

[2] Cette étymologie avait déjà été réprouvée par S. de Sacy (*Journal des Savants*, mars 1829, p. 166.)

[3] Comparez l'anglais *down*. Voy. Chevallet, I, 329, et Littré, I, 1255.

[4] Je plaings le temps de ma jeunesse
Auquel j'ay plus qu'autre gallé, etc.
(*Le grand Testament*, XXII, vers 1 et 2, p. 27 de l'édition P. Jannet.)

[5] Chevallet, I, 387.

boue, limon[1] ». *Maquereau*, dans le sens de « proxénète, entremetteur », ne saurait venir de l'arabe *mécrouh* « odieux, dégoûtant, abominable »; il suffit, pour s'en convaincre, de savoir qu'anciennement on disait *maquerel* ou *maqueriau*[2]; c'est le tudesque *makhari* « négociateur, entremetteur », et l'allemand *mäkler*. D'après M. Pihan, le mot *nuque* viendrait de l'arabe نقرة *noukra* « cavité à la partie inférieure de l'occiput, fossette du cou, nuque ». « Plusieurs étymologistes, ajoute-t-il, attribuent au latin *nucula*, diminutif de *nux* « noix », l'origine du français *nuque;* mais cela ne peut être, puisque la *nuque* indique une partie *creuse*, et la *noix* une partie *saillante* ou *glanduleuse*. Il est bien plus probable que *nuque* vient de l'arabe *nouqrat*, dont on a négligé la dernière syllabe. » A cela l'on peut objecter que, d'après le *Dictionnaire français-arabe* d'Ellious Bocthor et de M. Caussin de Perceval, l'on dit habituellement, pour désigner la nuque, non *noukra* tout court, mais نقرة الرقبة *noukrat arrakba*, c'est-à-dire « la fossette du cou »; que le même dictionnaire donne pour synonyme de cette expression un mot qui se rapproche bien plus de *nuque*, à savoir نخاعة *noûkha'a* ou mieux نخاع *noukhâ'a* (verbo *moelle*). Aussi est-ce de *nachu*, dans le sens de « moelle épinière », que Bochart faisait venir le mot *nuque*. M. de Chevallet[3] a proposé pour racine du mot *nuque* le tudesque *knack* « chignon, nuque », dont il rapproche l'anglo-saxon *hnacca*, l'anglais *nape* « nuque » et *neck* « cou ».

M. Pihan propose de faire venir notre mot *rue* du persan راه *rah* « chemin », et notre mot *séve*, du turc صو *sou* « eau ». Nous ne pensons pas que ces étymologies obtiennent beaucoup d'approbateurs, pas plus que celle de باقة *bâka* « botte d'herbes odoriférantes », pour notre terme *bouquet*. Mais en voilà assez sur les mots qui, d'après nous, n'auraient pas dû figurer dans le recueil de M. Pihan. Il est temps de parler de ceux qui avaient des titres fondés à y occuper une place,

[1] Chevallet, I, 241.
[2] *Id. ibid.* 424, 425.
[3] *Id. ibid.* 433.

et que l'on y cherche vainement. Il suffit de citer : *aldée*, *anil* (plante dont on tire l'indigo; arabe نير *nyr*, du persan نيله *nyla*[1] « indigo », espagnol, *añil*, *añir*); *behen*, terme de pharmacie, donné dans le Dictionnaire de l'Académie et dans celui de Littré, et qui vient de l'arabe بهمن *behmen*[2], *bégum*, *aubergine* (de l'espagnol *alberengena*, formé de l'arabe الباذنجان *albudindjân*); *caraque* (arabe قرقور *korkoûr*, pluriel قراقير *karakyr* « grand navire », espagnol *carraca*); *chaland* (bateau plat, arabe *chalandy* شلندى[3]); *charabia*[4], *fennec*, *futaine* (arabe فشطان *fouchthân*[5], et non *fostat*, comme on lit dans le Dictionnaire de M. Littré,); *genette* (arabe جرنيط *djerneyth*); *lascar* (du persan لشكرى *lechkéry* « soldat »); *matelas*, *palanquin*, *récamer*[6], *romaine*, sorte de balance (de l'arabe رمانة *rommuna*); *sarbacane* (arabe

[1] Ce même terme est entré dans la composition du mot persan *nyleh-gao* « le bœuf bleu, » ou *antilope picta* de Pallas, d'où l'on a fait, par abréviation, nilgau, terme que M. Pihan a omis.

[2] M. Pihan a confondu (p. 64) ce mot avec un autre mot arabe : بان *bân* (*Guilandina Moringa*, de Linné; *Moringa oleifera*, de Lamarck), d'où est venu notre mot *ben*. Ainsi que le fait observer M. Garcin de Tassy (*les Oiseaux et les fleurs*, Paris, 1821, p. 142-146 et 230-231), il faut bien distinguer le *bân* ou *Guilandina Moringa* d'un autre arbre du même nom, qui n'est autre que le *Salix ægyptiaca*, et avec lequel les poëtes arabes comparent souvent la taille flexible de leurs maîtresses.

[3] Cf. Ibn-Alathyr, *Chronique*, édit. Tornberg, t. XI, p. 159, l. 21.

[4] Espagnol *algarabia* « l'arabe, la langue arabe », et au figuré « baragouin, galimatias ». Le *ayn* ('a), après l'article, est quelquefois rendu en espagnol par un *g*, comme dans *algarrada* (machine de guerre, baliste, de العرادة *al'arrâda*), ou par un *h* (*alhanzaro*, « la Saint-Jean », de العنصرة *al'ansara*; *alhidada*, *alidada*, de العضادة *al'idhâda*). C'est de ce dernier mot que vient notre terme *alidade*, et non de الهداة *alhadat*, comme le dit M. Pihan (p. 30), qui traduit ce mot par « la règle ». (Cf. W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Leyde, 1861, p. 44.)

[5] Cf. nos *Mémoires d'histoire orientale*, Paris, 1854, in-8°, p. 155 et vi.

[6] « Enrichir un brocart d'or ou d'argent d'un nouvel ouvrage en forme de broderies ». (*Abrégé du grand Dictionnaire de Pierre Richelet*, Lyon, 1761.) De l'arabe رقم *rakama*, espagnol *recamar*. « Les harnois des chevaux tous gravez, dorez et recamez de diverses façons. » (Bouchet, *les Annales d'Aquitaine*, citées par M. de Montalembert, *la Guerre d'Écosse*, par Jean de Beaugué; introduction, p. LIV.)

زبطانة *zabuthâna*, سبطانة *sabathâna*; italien *sarbacana*, *cerbotanu*, espagnol *zebratana*, *cerbatana*[1]); *selam*, *turquet*[2], *turquin*, *zinzolin* (de l'arabe جلجلان *djoldjolân*, que l'on prononçait en Espagne *aldjondjolin*, comme l'atteste Pedro de Alcala).

Un autre mot que l'on peut être étonné de ne pas trouver dans l'ouvrage de M. Pihan, c'est le mot *hasard*, venu de l'arabe الزهر *az-zahr* « dé à jouer[3] ». Par contre, pourquoi expliquer, en lui consacrant plus d'une page, le mot *abâbyl*, nom donné dans le *Coran* à des oiseaux légendaires, et *galia*, nom d'un parfum? D'autres termes ne sont pas exactement expliqués, ou bien leur véritable origine n'a pas été indiquée par M. Pihan. Tel est le mot *satrape* qui, d'après lui (p. 328), viendrait du persan ستَرب *sitrab*. Or, il y a près de soixante ans que, dans un mémoire lu à la troisième classe de l'Institut, Silvestre de Sacy a révoqué en doute, avec toute raison, l'existence du mot *sitreb*, et a rapporté l'origine du terme *satrape* à l'ancien persan *khschetrbân* (en persan moderne شهربان *cheherbân* « gardien du pays[4] »). Le nom de *so-*

[1] On a dit autrefois *sarbatane*. (Voyez Gabriel Naudé, *Mascurat*, p. 446, de la seconde édition.)

[2] Espèce de chien d'appartement.

« Non sans écureuils et turquets,
« Ni, je pense, sans perroquets. »

(La Fontaine, Lettre XVII, p. 334 de l'édition de la Bibliothèque elzévirienne.)

[3] Cf. sur l'origine et les diverses significations de ce mot, Génin, *Récréations philologiques*, t. I, p. 127-134; Chevallet, t. II, p. 331, dans la note; Engelmann, *Opus supra laudatum*, p. 70; et M. Littré, *Dictionnaire*, I, 1988 A. On peut s'étonner que cet illustre lexicographe ait accordé une aussi grande autorité qu'il l'a fait au passage du vieux traducteur français de Guillaume de Tyr (l. VII, ch. III, p. 280 de l'édition publiée par l'Académie des inscriptions et belles-lettres). En effet, ainsi que Ménage l'a déjà remarqué, les mots de cette ancienne version où il est parlé du jeu de *hazart* manquent dans l'original latin (cf. Bongars, *Gesta Dei per Francos*, p. 730-731), et sont une addition du vieil interprète, séduit par une ressemblance trompeuse entre le nom de ce jeu et la transcription occidentale du nom de la ville d'Azâz ou Ezâz.

[4] *Mémoires d'hist. et de littér. orientale*, Paris, 1818, in-4°, p. 232-241. — Le mot *sitreb* avait été admis par Golius dans son *Dictionarium persico-*

phi (p. 338), donné aux souverains de la Perse pendant les xvi[e] et xvii[e] siècles, doit son origine à صفوى *seféwy*, adjectif relatif ou patronymique, dérivé du nom de cheïkh Séfy, sixième ancêtre de Chah Ismaïl, fondateur de la dynastie des Séfis ou mieux Seféwis. L'ethnique le plus généralement en usage pour désigner les habitants de Médine est non pas مدينى *Médiniy* (p. 260), mais bien مدنى *Médéniy*, sans *ya* médial, ainsi que l'attestent Soyoutby et Yakout[1]. Enfin, je crois que M. Pihan a eu tort de s'écarter de l'opinion généralement admise au sujet de l'origine du mot *azur*, venu de l'arabe لاجورد *ladjwerd* et لازورد *lazwerd* (en persan لاژورد *lajouwerd*), pour adopter comme racine de ce mot l'arabe ازرق *azrak* « bleu ». Peut-être encore pourrait-on regretter que, dans certains cas, M. Pihan ait négligé de remonter à la première origine d'un mot arabe passé dans notre langue. Tel est le terme الاكسير *eliksyr*, d'où vient notre mot *élixir*. Le mot arabe *eliksyr*, comme l'a fait observer le savant M. Fleischer, qui s'appuie sur un glossaire copte expliqué en arabe, est venu du grec ξηρόν, proprement « médicament sec », mais dont la signification a pris ensuite une plus grande extension[2]. Il est vrai que tout récemment M. Hermann Zotenberg a mis en avant contre l'origine grecque d'*eliksyr* cette objection que le ξ grec aurait dû être changé en سك, selon l'habitude des Arabes[3]; mais on peut répondre que cette règle n'est pas constante, puisque de πράξις les Arabes ont fait ابركسيس *abracsys*[4]. M. Pihan se demande (p. 220) d'où

latinum, resté manuscrit, et, d'après lui, par Edmond Castell (que cite M. Pihan), sur la seule autorité d'un Arménien, nommé Hackwirdy, ou par abréviation, Hacw. S. de Sacy, qui, dans son mémoire mentionné plus haut, avait été embarrassé par cette abréviation, l'a très-bien expliquée dans la *Biographie universelle*, t. XVIII, p. 30-31, article *Golius*.

[1] *Lobb al-lobâb*, édition Veth, p. 239 du texte, 203 du supplément.

[2] *De glossis Habichtianis in quatuor priores tomos MI noctium Dissertatio critica;* Lipsiæ, 1836, in-8°, p. 70.

[3] *Revue critique d'hist. et de littér.* n° du 20 avril 1867, p. 242.

[4] Sacy, *Mémoires d'hist.* etc. p. 239. Cf. encore بقسماط *baksamâth* « biscuit », formé du grec παξαμάδιον, et بقسيس *baksys* « buis », tiré de πύξος.

peut provenir la variation d'orthographe qui existe entre *joyau*, *joaillier* ou *joaillerie*; il se serait épargné une pareille question, s'il se fût rappelé qu'au XVI[e] siècle on écrivait *joyaulier*. A ce propos, je dois relever une assertion hasardée d'un jeune et savant romaniste. « Il paraît difficile, dit M. Gaston Paris[1], de ne pas voir dans le valaque *jiuvaer* (turc *jévahir*) le mot roman *gaudiellum* (italien *giojello*, français *joyau*, allemand *juwel*). » Il est, au contraire, très-probable que *jiuvaer* vient de l'arabe-turc *djévâhir*, et que ces deux mots n'ont qu'un rapport fortuit de son et de signification avec les mots occidentaux dont les rapproche mon jeune collègue du Collége de France.

M. Pihan a rendu service aux gens du monde, et même aux savants étrangers à la connaissance des langues orientales, en comprenant dans son Dictionnaire un certain nombre de noms d'hommes et de lieux, dont il donne la traduction et la transcription d'une manière généralement exacte. Ici encore, cependant, on pourrait signaler quelques erreurs étymologiques ou quelques fautes historiques plus ou moins graves. Selon MM. Dozy et de Goeje, Trafalgar n'est pas طرف الاغر *Tharaf el-agharr* « la pointe blanchâtre », ainsi que l'écrit M. Pihan (p. 362), ce qui serait d'ailleurs contraire aux règles de la grammaire, qui exigeraient l'article devant le substantif comme devant son qualificatif, mais bien *Tharf-el-ghâr* « le cap de la caverne[2] ». Cependant, la première leçon étant donnée par un géographe arabe-espagnol du XIII[e] siècle[3], nous sommes disposé à l'admettre,

[1] *Revue critique*, n° du 9 février 1867, p. 94.

[2] *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, par Edrisi, Leyde, 1866, in-8°, p. 339. On trouve dans le même ouvrage (p. 288) l'origine d'une dénomination géographique, empruntée de l'arabe et omise par M. Pihan, celle de la *Goulette*. Ce nom paraît être l'altération des deux mots arabes *Halk el-ouâdy* « l'embouchure de la rivière ».

[3] Ibn Sayd, *apud* Reinaud, *Géographie d'Abou'lféda*, trad. française, t. II, p. 269. n. 2. — Le fameux Abou Obeïd Bécri donne la forme Djébel Alagharr. (Voyez la *Description de l'Afrique septentrionale*, publiée par le baron de Slane, p. 113, l. 16.)

sauf l'addition de l'article devant le premier mot et le changement de *Tharaf* en *Tharf*. Les Zeyrites ou mieux Zyrites, princes qui régnèrent sur une partie de l'Afrique septentrionale, du xe au xiie siècle, n'ont rien de commun avec les Zegris des romances mauresques (p. 370), dont le nom *Tsaghary* vient de ثغر *tsaghr* « frontière ». Le nom de Séide, donné par Voltaire à un des personnages de sa tragédie de *Mahomet*, vient non pas de *seyid* « seigneur », comme le nom du *Cid*, mais bien de *Zeyd*, nom d'un affranchi du faux prophète des Arabes (p. 119). Une erreur plus grave consiste à faire de la bataille d'Ohod (p. 203) une *victoire* remportée par Mahomet sur sa propre tribu. C'est le contraire seul qui est exact.

Le Dictionnaire de M. Pihan présente plus d'une observation littéraire utile ou intéressante, il nous suffira d'en donner l'exemple suivant :

« C'est contrairement à l'orthographe orientale que les dictionnaires français donnent *fetfa*, dont Voltaire a tourné en ridicule la prononciation dans les vers suivants, extraits d'une épître adressée par lui à Catherine II, impératrice de Russie :

On m'a trop accusé d'aimer peu Moustapha,
Ses vizirs, ses divans, son muphti, ses *fetfa* ;
Fetfa ! ce mot arabe est bien dur à l'oreille ;
On ne le trouve point chez Racine et Corneille ;
Du dieu de l'harmonie il fait frémir l'archet :
On l'exprime en français par *lettres de cachet*.

« Il me semble que Voltaire a confondu le sens de *fetva* avec celui de *firman ;* car tous les pronoms possessifs contenus dans le second vers se rapportent évidemment à Moustapha. Or un sultan rend bien des *firmans*, c'est-à-dire des *décrets*, des *ordonnances*, mais non des *fetvas* ou *sentences juridiques*, qui sont dans les attributions du *mufti* ou juge suprême. »

En terminant cet article, nous ne saurions oublier de signaler la belle exécution typographique du volume de M. Pihan. Cet ouvrage, qui offre des caractères empruntés à plusieurs des langues de l'Orient, ne pouvait être imprimé

nulle part avec plus de soin, d'élégance et de correction, que dans le magnifique établissement auquel l'auteur a longtemps appartenu. A ce point de vue, comme sous d'autres rapports, la seconde édition du Dictionnaire de M. Pihan est tout à fait supérieure à la première.

C. Defrémery.

NOTES ÉPIGRAPHIQUES.

I. SUR L'INSCRIPTION DE L'AARAQ-EL-ÉMIR.

LETTRE À M. DE SAULCY.

Monsieur,

J'ai lu avec un vif intérêt votre savante et minutieuse description de l'Aaraq-el-Émir, cette magnifique demeure de Hyrcan, fils de Joseph, à laquelle vous avez consacré un des plus beaux chapitres de votre Voyage en Terre Sainte. Vous y reproduisez l'inscription que MM. Irby et Mangles ont découverte en 1818 et que MM. Waddington et de Vogüé ont depuis relevée de nouveau. Les trois copies identiques que nous possédons maintenant ne laissent pas le moindre doute sur la forme des cinq lettres qui la composent. Elles sont du reste, à ce que vous dites, profondément gravées dans la pierre, et hautes de trente centimètres environ. Ce monument n'est pas fruste, et il paraît certain qu'il n'y a jamais eu plus de cinq lettres. On se demande donc ce que signifie le mot ערכיה qu'on a inscrit sur les murs de ce palais. Permettez-moi, Monsieur, de vous dire l'opinion que je me suis formée à ce sujet.

Je ne crois pas me tromper, en reconnaissant dans ce mot une transcription du mot grec *ἀρχεῖον*, qui signifie « prétoire », lieu où siégent les magistrats chargés de rendre la justice. Le Thalmud connaît plusieurs de ces palais grecs ou romains, véritables préfectures établies en vue des païens

qui habitaient en grand nombre la Palestine. Souvent aussi les Juifs s'y rendaient, bien que les docteurs vissent d'un mauvais œil cette préférence accordée quelquefois au tribunal païen. Vous connaissez, Monsieur, le passage de la première lettre aux Corinthiens (vi, 1 et suivants), où saint Paul reproche la même faute aux chrétiens.

Une de ces anciennes préfectures existait près de la ville de Sepphoris, en Galilée. Dans la Mischna, traité *Kiddouschin*, iv, 5, on lit: « Lorsqu'il est reconnu que les ancêtres d'une femme ont été chargés de la justice de la commune ou de la perception des aumônes, les prêtres peuvent contracter mariage avec elle sans qu'il soit nécessaire de faire des recherches (si la famille de cette femme n'est pas atteinte d'une des causes d'incapacité énumérées dans le Lévitique, chap. xxi, 7, 13 et suiv.) R. Josué ajoute : il en est de même pour ceux qui sont inscrits à la préfecture de Yaschénah de Sepphoris (אף מי שהית חתום בערכי הישנה של ציפורי). » Le même passage se retrouve *Bammidbar-rabba*, chap. ix, fol. 228 d, avec la seule différence qu'on y lit בארכי avec *aleph*, à la place de בערכי, avec *ayin*. La permutation entre ces deux lettres, et, en général, entre toutes les gutturales, est très-commune dans les dialectes araméens. Dans l'école de R. Éliézer ben Jacob on confondait constamment l'*aleph* et l'*ayin* (*Berachoth*, 32 a). On ne chargeait pas de la fonction de réciter les prières en public les personnes de Hépha, de Tib'im, ou de Bethsean, parce qu'elles ne savaient pas distinguer entre le *hé* et le *ḥèt*, ni entre l'*aleph* et l'*ayin* (Thalmud de Jérusalem, *Berachoth*, ii, 4; cf. Babli de *Megilla*, 24 b). Je pourrais multiplier les exemples de cette prononciation vicieuse, en Galilée, en Samarie, en Pérée et même en Judée. Mais voici toujours une premire fois *arché* ou *archia*[1].

[1] Des permutations semblables entre les différentes lettres gutturales se rencontrent en éthiopien. Le pehlevi n'a qu'un signe pour rendre les quatre gutturales des langues sémitiques. En voyant le même fait se reproduire en Syrie, en Éthiopie et en Perse, on serait porté à l'attribuer aux races étrangères et non sémites qui se sont mêlées aux indigènes dans ces pays, et

En considérant tout à l'heure *yeschânah* (littéralement : « vieille ») comme un nom propre, je me suis conformé à l'opinion des commentateurs. Ce mot est ainsi employé pour une ville de la tribu de Juda (*II Chroniques*, XIII, 19), de même que *ḥadascha* « la nouvelle » désigne une autre ville de Juda (Jos. XV, 37). Rien ne s'oppose à ce qu'il y ait eu, comme Raschi le prétend, une autre ville du même nom dans les environs de Sepphoris. Cependant je serais plutôt disposé à prendre *yeschânah* pour un adjectif, et à traduire : « l'ancienne préfecture de Sepphoris. » Le palais dont il s'agit ici aurait été situé dans l'intérieur de la la ville (voyez Reland, *Palestine*, p. 861), ou bien à proximité de Sepphoris. Je préfère cette dernière position, et voici pourquoi. En d'autres passages, on rencontre, à la place de ארכי ou ערכי, le mot קצרה, qui n'est point le قصر arabe, comme on pourrait le croire à première vue, mais bien le latin *castrum* : car ce mot n'est que la forme abrégée et réduite de קצטרה, ou גיסטרא et גיזטרא, avec lesquels il varie constamment.

Pour vous prouver, Monsieur, cette identité de *kaçrah* avec *arché*, je suis obligé de vous citer encore une mischna, *Erachin*, IX (fol. 32 a), où, parmi les villes réputées comme entourées de murs depuis le temps de Josué, on compte קצרה הישנה של ציפורי (voyez aussi *Sifra*, 108 c) En comparant ces quatre mots avec ceux que j'ai cités plus haut, vous verrez facilement, Monsieur, que le mot *kaçrah* remplace ici mot le *arché*.

Ailleurs nous apprenons même la situation de cette citadelle sur une montagne près de la ville, et nous voyons que vers la fin du IIe siècle elle était occupée par une garnison romaine sous les ordres d'un commandant. Voici une histoire que j'ai retrouvée jusqu'à cinq fois dans les diverses compositions thalmudiques (Jeruschalmi : *Sabbat*, XVI, 7 ;

dont l'oreille était incapable de saisir les nuances dans la prononciation des langues orientales. En Arabie, où la pureté de l'origine a été l'objet d'une attention continuelle et rigoureuse, les nuances se sont encore multipliées, et le *ḥêt* et l'*ayin* se sont encore subdivisés.

Iôma, VIII, 5; *Nedârim*, IV, 9. Babli : *Sabbat*, fol. 121 a. Tosefta de *Sabbat*, chap. XIV) : « On raconte qu'un incendie ayant éclaté pendant un sabbat dans la ferme d'un nommé Joseph ben Simaï à Sihin (village près de Sepphoris), les hommes de la citadelle de Sepphoris descendirent (וירדו בני קצרה של צפורי ; variantes : אנשי קצטרה et אנשי גיזטרה) pour éteindre le feu (les Juifs n'ayant pas pu se livrer à ce travail à cause du repos du samedi); mais le propriétaire s'y opposa, en disant : « Laissez au percepteur encaisser sa dette » (expression curieuse qui se trouve encore ailleurs et qui veut dire : Laissez Dieu exécuter son châtiment). Aussitôt un gros nuage se forma et le feu fut éteint. Cependant le soir, à la fin du sabbath, Joseph envoya un séla (d'après une autre leçon, deux sélas) à chaque homme, et cinquante dennars au commandant (איפרכוס = ἔπαρχος). » Après avoir lu ce récit, Monsieur, il ne vous restera plus de doute sur la nature du prétoire de Sepphoris.

La ville de Gadara, dans la Pérée, avait aussi son ἀρχεῖον. Il est mentionné dans le *Midrasch-rabba* à l'occasion d'*Esther*, I, 3, où il est dit : « Et les chefs des provinces se tenaient devant lui (Assuérus). » — « Deux rabbins, R. Éleazar et R. Samuel ben Nahman, établirent les comparaisons suivantes : L'un pense que c'était comme dans ce prétoire de Gadara (ארכיון דגדר), où le roi (ou plutôt le chef, מלך étant dans le Thalmud employé d'une manière très-générale, lorsqu'il s'agit de ces proconsuls venant de Rome pour exploiter et pressurer le pays) est assis en haut pour rendre la justice, tandis que le peuple est assis à terre devant lui. L'autre dit que c'était comme une grande basilique, remplie de monde, où le roi est assis sur son divan et tout le peuple est étendu devant lui. » Ici, Monsieur, vous rencontrez le mot grec transcrit en hébreu sans aucune altération, et pour que vous ne conserviez aucun doute sur la forme de ce prétoire, le Thalmud se charge encore de vous l'indiquer. Gadara elle-même était située sur une grande hauteur; ses ruines l'attestent, et les sources que je mets à contribution parlent très-souvent

des gens habitant *Ḥammat Geder,* ou les thermes établis au pied de la montagne, qui *montent* vers Gadara, et des gens de Gadara qui *descendent* vers Ḥammat. Ailleurs (*Ta'anith,* 20 a) nous voyons R. Éléazar ben Siméon, docteur célèbre du temps d'Adrien, venir de *Migdal Geder* et se promener le long du rivage : *Migdal* y désigne une tour, ou plutôt un endroit très-élevé.

Notre Aaraq-el-Émir, Monsieur, serait donc, à côté du prétoire de Sepphoris et de Gadara, un troisième *archeion;* seulement, au lieu d'être noté dans le Thalmud, ce nom est cette fois gravé sur la pierre, et ces cinq lettres qui se sont si bien conservées au milieu de ces immenses ruines nous donneraient l'exemple rare, je crois, d'une inscription où la race dominante en Palestine aurait eu la condescendance de marquer la destination de l'endroit en caractères du pays.

La forme grammaticale du mot est correcte; cette façon de terminer un mot grec aramaïsé tantôt par *oun,* tantôt par *i* ou *ia*, est assez répandue, et le *hé* à la fin, à la place de l'*aleph* auquel on est habitué, est l'orthographe constante du dialecte palestinien. Pour le pluriel ערכאות של גוים « tribunaux des païens, » vous me permettrez de vous renvoyer au Dictionnaire thalmudique de Buxtorf, col. 1666. Seulement, au lieu d'emprunter ses exemples à Maimonide, Buxtorf aurait pu les prendre dans le Thalmud et particulièrement dans le traité d'*Aboda-zara.*

On ne parle pas de prétoire en Palestine, Monsieur, sans se rappeler le plus célèbre de ces prétoires, celui de Ponce-Pilate à Jérusalem. Les évangélistes, il est vrai, ont conservé là le terme latin *πραιτώριον* au lieu de se servir du synonyme grec *ἀρχεῖον*. Mais n'est-il pas étonnant que nous voilà insensiblement mis en rapport avec trois des cinq localités où, au dire de Josèphe (*A. J.* XIV, 5, 4, et *B. J.* I, 8, 5), Gabinius établit des centres et des cours de justice, afin de morceler la force du pays et de diminuer l'autorité morale de la capitale? Ces *συνέδρια*, comme les nomme l'historien

dans l'*Archéologie*, ou *συνόδοι*, comme ils sont appelés dans la *Guerre des Juifs*, représentaient un véritable pouvoir politique qui, diminué par le partage, devait peu à peu glisser entre les mains des Romains. Que diriez vous si nous avions devant nous trois de ces cours de justice ou siéges de sanhédrin transformés par la force des choses en prétoires? Comment, si l'on avait profité du magnifique palais du luxueux Hyrcan, si admirablement situé, pour y établir aussi un prétoire, le quatrième, celui de Jéricho dont l'Aaraq-el-Émir n'est guère éloigné? Si Gabinius avait destiné d'abord ce palais à devenir le siége d'un tribunal juif, on comprendrait mieux l'inscription hébraïque qu'on y aurait gravée.

Mais je m'arrête, Monsieur, car me voilà bien loin de la simple explication du mot *Arkiah!*

Agréez, Monsieur, etc.

J. Derenbourg.

Paris, ce 26 mai 1866.

萬國公法 ***Wén Kouèh Koûng fàh. Éléments du droit international***, de Henri Wheaton; traduits en chinois, publiés à Péking, la 3ᵉ année *thoung-tchi*, sur la fin de la 12ᵉ lune (fin de janvier 1865), 4 vol. gr. in-8°.

Cette traduction chinoise faite d'abord par un missionnaire américain, le Rév. W. A. P. Martin, a été revue et mise en chinois classique par une Commission de quatre Mandarins de haut rang littéraire, nommée par le prince Koûng (oncle du jeune empereur régnant, et ministre des affaires étrangères de l'Empire, qu'il dirige avec beaucoup d'intelligence); elle est une nouvelle preuve du mouvement qui s'est produit, depuis une vingtaine d'années, dans l'esprit des Chinois pour se mettre au courant des idées et de la civilisation européennes. Le choix de l'ouvrage de M. Henry Wheaton, l'auteur de l'*Histoire des progrès du droit des gens en Europe*, publiée pour la première fois en 1841, ne pou-

vait être meilleur. La traduction chinoise est un peu abrégée ; on en a supprimé des digressions qui ne pouvaient être bien comprises des hommes d'État chinois que par une étude longue et approfondie de l'histoire du droit des gens européen, ce qui aurait exigé de nombreux commentaires. Mais les principes du *Droit international*, et les autorités principales sur lesquelles il s'appuie, sont rigoureusement conservés dans la traduction chinoise et dans le même ordre qu'ils sont présentés dans l'original. Les sommaires de chaque chapitre, paragraphe par paragraphe, sont donnés d'abord dans un *Index préliminaire*, qui est la traduction de la *Table des matières* de l'ouvrage original; et ces *Sommaires* sont aussi reproduits en marge du texte chinois comme ils le sont en *manchettes* dans l'édition française (la 4°) publiée à Leipzig en 1864, chez F. A. Brockhaus.

M. A. Wylie avait déjà enrichi la littérature chinoise de la traduction d'ouvrages européens importants sur lesquels nous nous proposons de donner prochainement une *Notice* spéciale, en montrant que les Chinois sont loin de rester en arrière des Japonais, comme on le suppose généralement; et, à ce sujet, je remarquerai en passant que la notice que M. de Rosny a publiée dans le dernier numéro du *Journal asiatique* (février-mars 1867, p. 263) est loin d'être exacte. D'abord, ces « Tableaux de chronologie japonaise-chinoise, qui comprennent 7 feuillets de *Préliminaires* et 48 feuillets de texte in-4°, ont été publiés de nouveau en 1860, la 1re année *kang-chîn* du cycle chinois-japonais, de l'année *Màn-yên* japonaise, comme le portent et le titre et la préface; on n'a fait qu'ajouter quelques pages au texte, en 1865, sans toucher aux Tableaux préliminaires. La liste des noms d'années chinoises ne *s'arrête* pas à celle de *Tào-koûang* (1821-1850), puisque celles nommées *Hiên-foûng* (1851-1861) du règne de l'empereur avec lequel la France et l'Angleterre ont fait des traités en 1858 et 1860 y sont *indiquées;* seulement ces *années de règne* sont classées par ordre d'*initiales*, à la manière japonaise, ordre que M. de Rosny n'a pas compris.

Loin que le nom du souverain spirituel régnant *ne soit pas connu*, il est indiqué dans la Table des « années de règne » japonaises, aux *Préliminaires*, de cette façon : *Kîn chàng*, ou (selon la prononciation japonaise) *Kin joo ;* nom entouré d'un cartouche, avec le renvoi au feuillet 47, où les principaux faits de son règne sont énumérés, et où l'on donne ses « noms de règne, » les *seuls* qui soient donnés, de leur vivant, aux souverains régnants du Japon, comme à ceux de la Chine; lesquels « noms de règne » sont, pour celui du Japon actuel : en 1848; *Ka-ye;* en 1854 : *An-sei;* en 1860 : *Man-yen;* en 1861 : *Bun-kiô;* en 1864 : *Gen-dji.*

Enfin, on lit au folio 47 v°, que « l'Auguste empereur actuellement » (*Kin-joo Kwâo-tei*) est le fils impérial de l'empereur décédé, auquel on a donné le nom posthume de *Jîn-kô* « bienfaisant et pieux », et que son fils, la 6° de ses années de règne *An-cheï,* correspondant à 1859, PERMIT (*hiù*) que le *Siô-goûn* (en chinois *Tá thsiáng-Kiûn*, prononcé à la japonaise: *Tai-koûn*) « général en chef des armées du Japon, » fît des traités de commerce avec cinq puissances étrangères : la Russie, l'Amérique, la Hollande, l'Angleterre et la France. »

G. PAUTHIER.

NOTE ADDITIONNELLE POUR LE CAHIER D'AVRIL-MAI 1867.

A la ligne 25 de la page 417, j'ai proposé de lire النا‌خودة dans le texte de Makrîzy, dont je rendais compte, au lieu de البا‌خودة, que porte l'édition de M. Noskowyj, conforme en ce point avec les deux manuscrits de Leyde et de Paris. J'ajoutais que la leçon proposée par moi était une forme arabe du persan ناخدا « patron de navire. » En relisant dernièrement la chronique d'Ibn-Alathyr, pour y relever les passages relatifs aux guerres des Croisades, j'ai trouvé un endroit qui confirme pleinement ma conjecture, quoique le personnage dont il y est question soit appelé d'un nom un peu différent

de celui que lui attribue Makrîzy. Au fond il ne s'agit que de deux formes du même nom; chez le chroniqueur du XIII° siècle, contemporain des événements qu'il rapporte, on lit *Mahmoud;* et chez le polygraphe égyptien, plus récent de près de deux siècles, *Ahmed.* Voici la traduction du passage d'Ibn-Alathyr :

« Dans l'année 600 de l'hégire (10 septembre 1203-28 août 1204 de J. C.), un homme appelé Mahmoud, fils de Mohammed Alhimyary, s'empara des villes de Mirbâth, de Dhafâr et autres places du Hadhramaut. Dans le principe cet individu *possédait un navire* qu'il louait aux marchands pour des voyages maritimes. Dans la suite il devint vizir du prince de Mirbâth. Or il était doué de générosité de bravoure, et tenait une belle conduite. Le prince de Mirbâth étant venu à mourir, Mahmoud s'empara de la ville, dont les habitants reconnurent son autorité, tant ils l'aimaient à cause de sa libéralité et de sa bonne conduite. Il vécut longtemps en possession de Mirbâth, et en l'année 619 (1222 J. C.) il fit démolir cette ville et celle de Dhafâr et en construisit une autre, sur le rivage de la mer, dans le voisinage de Mirbâth. Près de cet endroit il y avait une abondante source d'eau douce, qu'il fit conduire jusque dans la ville; il entoura celle-ci d'une muraille et d'un fossé, la rendit très-forte et l'appela Alahmédiya. Ce prince aimait la poésie et comblait de ses dons ceux qui la cultivaient. » (Ibn-el-Athiri *Chronicon* edidit C. J. Tornberg, vol. XII, p. 130.) Le personnage dont il est question dans cet article de la chronique d'Ibn-Alathyr est cité par le cosmographe Chems-Eddin Mohammed Dimichki, lequel le nomme Ahmed, fils de Mohammed (édition Mehren, p. 218, l. 1). La circonstance que ce prince donna à la ville rebâtie par lui le nom d'Alahmédiya peut nous faire pencher à préférer la leçon Ahmed, donnée par Makrîzy et Dimichki, à celle de Mahmoud, rapportée par Ibn-Alathyr.

Ch. Defrémery.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1867.

MÉMOIRES

SUR

L'ANTIQUITÉ DE L'HISTOIRE ET DE LA CIVILISATION CHINOISES,

D'APRÈS LES ÉCRIVAINS ET LES MONUMENTS INDIGÈNES,

PAR M. G. PAUTHIER.

PREMIER MÉMOIRE,

COMPRENANT L'HISTOIRE DE L'ÉDIT DE PROSCRIPTION DES ANCIENS LIVRES, PAR THSÎN CHI HOANG TI, 213 ANS AVANT J. C. ET L'INVENTAIRE GÉNÉRAL DE CES MÊMES LIVRES AU Ier SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE.

Mon intention n'est pas d'intervenir ici dans un débat qui s'est produit, il y a quelques années, au sujet de l'antériorité de l'astronomie chinoise ou indienne, entre un académicien célèbre qui avait provoqué ce débat, et d'éminents indianistes qui se sont crus dans l'obligation de revendiquer pour l'Inde, objet de leurs études favorites, ce que leur adversaire affirmait de la Chine, qu'il ne connaissait que très-imparfaitement et de seconde main. Ce n'est pas non plus une thèse en faveur de l'un ou de l'autre parti

que je me propose de soutenir; mais seulement de rechercher, d'après les documents chinois les plus anciens et les plus authentiques, les monuments conservés jusqu'à ce jour, quelle part on peut faire aux différentes opinions soutenues des deux côtés avec tant d'ardeur, et, en même temps, « quel est, aux yeux de la critique moderne, le degré de crédibilité que comportent les anciennes Annales de la Chine, » qu'un grand nombre d'écrivains se sont plu et se plaisent encore à attaquer journellement, très-souvent sans les connaître.

C'est cette dernière proposition qui m'a paru devoir être traitée la première dans ce Mémoire, parce que, en définitive, c'est de la solution de cette question que doit dépendre, en grande partie, la valeur des arguments qui seront produits par la suite.

Il semblait que les nombreux travaux sur l'histoire, la chronologie et l'astronomie chinoises, des anciens missionnaires Parrenin, Gaubil, Mailla et Amiot, devaient porter la conviction dans l'esprit des érudits qui traitent des anciens peuples et de la place respective que ces mêmes peuples doivent occuper dans l'histoire. Cependant il n'en est pas ainsi. Sans parler de nombreux écrivains sans autorité, qui font de l'histoire à priori, ou d'après des idées préconçues, ce sont non-seulement des savants étrangers à la connaissance de la langue et de l'histoire chinoises, mais encore des sinologues même, résidant en Chine, et qui ont à leur disposition tous les monuments de la littérature chinoise conservés

jusqu'à nos jours, qui nient ou mettent en doute l'antiquité de l'histoire, de la chronologie et de la civilisation chinoises. Ainsi, M. James Legge, des Missions de Londres, qui publie, à Hong-Kong, une fort belle édition des « Livres classiques de la Chine[1] » (dont quatre volumes ont déjà paru), et qui joint à une grande connaissance de la langue chinoise une érudition non moins grande, conteste, dans ses *Prolégomènes* et dans ses *Notes exégétiques*, la plupart des opinions avancées par les missionnaires catholiques précités, sur l'antiquité historique des Chinois, en disant[2] que « l'année 775 avant J. C. est la plus ancienne date que l'on puisse dire être déterminée avec certitude (*the year B. C. 775, is the earliest date which can be said to be determined with certainty*), » parce que cette date concorde avec une éclipse mentionnée dans le *Chí-Kíng*, et reconnue par le Rév. Chalmers, tandis que toutes les autres éclipses mentionnées à des dates bien antérieures par les historiens chinois (et reconnues par le P. Gaubil, ainsi que par d'autres missionnaires qui les avaient vérifiées) sont contestées par le même Révérend[3]. On

[1] *The Chinese Classics, with a translation, critical and exegetical Notes, Prolegomena and copious Indexes*, by James Legge, D. D. of the London Missionary Society. Hong-Kong, 1861-1865, 4 vol. in-8°.

[2] *Prolégomènes* du tome III, p. 89.

[3] *On the Astronomy of the ancient Chinese*, by the Rev. John Chalmers, A. M. p. 90 et suiv. des *Prolégomènes* cités.

Un missionnaire français mort récemment, M. l'abbé Guérin, docteur en théologie, et qui avait étudié dans l'Inde l'astronomie indienne, a aussi attaqué l'antiquité et l'originalité de l'astronomie

verra dans la suite de ce Mémoire quelle valeur on peut attribuer aux preuves produites par M. Legge et par le Rév. J. Chalmers, ainsi qu'aux arguments sur lesquels ils s'appuient.

PREMIÈRE PARTIE.

DU DEGRÉ DE CRÉDIBILITÉ QUE COMPORTENT LES ANCIENNES ANNALES DE LA CHINE.

I.

L'un des principaux arguments que l'on oppose à la crédibilité de l'ancienne histoire chinoise est celui que M. J. B. Biot a formulé ainsi (je n'en garantis pas l'exactitude) et qu'il attribue à M. Weber, professeur à Berlin : « L'incendie général des livres chinois d'astronomie, de philosophie et d'histoire ayant été ordonné sous peine de mort, 213 ans avant l'ère chrétienne, par l'empereur Thsîn Chì-hoâng-ti, tous les textes que l'on a voulu présenter comme antérieurs à cette époque doivent être réputés apocryphes[1]. »

chinoise, dans le chap. XII (rempli des plus étranges bévues sur la Chine) de son ouvrage intitulé : *Astronomie indienne*, imprimé en 1847 à l'Imprimerie royale de France. Il y est dit, à propos de l'éclipse mentionnée dans le Choû-Kîng, « qu'elle fut introduite dans ce *vieux roman chinois* par des lettrés, après avoir été calculée par la période de *Rahou* (!), si familière aux Indiens, et qui n'aura été encadrée dans une histoire de Ho et de Hi qu'afin de lui donner un vernis d'antiquité! »

Pourquoi les lettrés chinois n'auraient-ils pas aussi calculé la célèbre éclipse, mentionnée dans le Chî-Kîng, par la *période de Rahou?* Ils ne devaient pas s'arrêter en si beau chemin.

[1] *Précis de l'histoire de l'astronomie chinoise*, extrait du *Journal des Savants*, p. 9, 1861.

Ce raisonnement n'est pas convaincant. De ce que la destruction par le feu des principaux monuments philosophiques, astronomiques et historiques des Chinois a été ordonnée, sous peine de mort, par un souverain chinois, il ne s'ensuit pas que tous les exemplaires ou toutes les copies en ont été anéantis. Tout ce qui est ordonné n'est pas toujours strictement exécuté; loin de là. On pourrait admettre cette destruction totale si *tous* les exemplaires, *toutes* les copies des livres proscrits avaient été réunis dans une grande bibliothèque, comme celle d'Alexandrie, supposée gratuitement avoir été incendiée par l'ordre d'Omar. Mais il n'en était pas ainsi. Les huit principaux États entre lesquels était divisée la Chine, sur la fin de la dynastie des Tcheôu, venaient d'être réunis dans un seule main, et la centralisation des institutions, comme celle des intelligences, était encore loin d'être accomplie. On a vu souvent des conquérants, ou des instruments de leurs violences, ordonner aussi, sous peine de mort, à des populations entières de se dessaisir de toutes leurs armes et munitions de guerre ; et il n'est jamais arrivé que ces ordres de la force brutale aient été ponctuellement exécutés. Pourquoi n'en serait-il pas de même, à plus forte raison, des œuvres de l'intelligence, qui représentent tout le passé historique, philosophique et religieux d'un grand peuple?

A part ces considérations, qui ont bien leur valeur, on peut opposer à l'objection de M. Weber des preuves historiques constatant que l'édit barbare

de Thsîn Chì-hoâng-ti fut loin d'avoir les conséquences que son auteur et son premier ministre, qui l'avait conseillé, en avaient espérées. Mais avant de produire ces preuves, il est nécessaire de donner ici la traduction intégrale de ce même édit[1].

« L'empereur (Thsîn) Chì-hoâng, la 34e année de son règne (correspondant à l'an 213 avant notre ère), étant de retour d'une visite qu'il avait faite dans les provinces septentrionales de son empire, réunit en un grand festin, dans le nouveau palais de *Hiên-yâng* (de « toutes les perfections supérieures réunies »), qu'il s'était fait construire au milieu de sa capitale, et qui venait d'être achevé, les principaux personnages de sa cour et soixante et dix des premiers lettrés de l'empire[2], pour se faire souhaiter une longue vie de bonheur et de prospérité (*thsiân vĕï chéou*).

« Un des familiers de l'empereur, qui avait la surintendance de ses équipages et des archers de sa

[1] On peut aussi voir sur ce même édit : l'*Histoire générale de la Chine*, par le P. de Mailla (t. I, Lettre à Fréret, p. CXII, et t. II, p. 399); les *Mémoires sur les Chinois*, t. III, p. 268 et suiv. où le P. Amiot, selon son habitude, a déployé les plus beaux ornements de son éloquence, souvent beaucoup trop prolixe.

[2] *Pŏ-szé ts'ĭ chĭ jîn*. C'étaient soixante et dix lettrés de premier rang, qui occupaient des positions officielles dans l'empire, comme aujourd'hui l'Académie des Han-lin, et composaient en quelque sorte la magistrature des lettrés, à laquelle ressortissait tout ce qui concerne la conservation et l'interprétation des livres canoniques. Ce nombre de 70 était un souvenir des 70 principaux disciples de Confucius qui s'étaient dévoués à la propagation de sa doctrine. Ils étaient 72, dit Yan Sse-kou (dans sa glose sur l'Histoire des Han, par Pan Kou, k. 30, fol. 1); mais on avait adopté le chiffre de 70, qui était un nombre rond.

garde, le ministre Tchéou Thsing, s'avança au milieu de l'assemblée et s'exprima ainsi en termes laudatifs :

« A une autre époque le territoire des Thsîn ne « s'étendait pas au delà de mille *li* [1]; mais on doit à « l'intelligence supérieure (litt. « divine, » *chîn lîng*), « à la sagesse éclatante (au génie enfin) de Votre « Majesté [2], la pacification de tous les pays situés « entre les mers (tout l'empire chinois) et l'expul- « sion des hordes barbares du nord et du midi; de « sorte que, partout où le soleil et la lune répandent « leurs rayons, il n'est aucune population qui ne se « reconnaisse comme votre hôte et ne vous fasse sa « soumission. De tous les États feudataires (qui exis- « taient antérieurement), vous en avez fait des pro- « vinces et des districts. Toutes les populations jouis- « sent maintenant du bonheur et de la tranquillité; « elles ont cessé d'être exposées aux calamités des « guerres intestines. Cet état de choses se transmettra « de génération en génération jusqu'aux siècles les « plus reculés. Depuis l'antiquité la plus éloignée, « aucun souverain n'est parvenu à la hauteur des ta- « lents et des vertus éminentes de Votre Majesté. »

« L'empereur accueillit ces paroles avec une sa-

[1] Ce ministre fait allusion au petit État de Thsîn, fondé en 897 avant notre ère, dans la province actuelle du Chen-si, et dont Feï-tse fut le premier chef.

[2] 陛下 *Pi-hia*, litt. « le dessous des degrés. » Cette expression, qui est encore en usage aujourd'hui pour dire « Votre Majesté, » date de cette époque. Elle signifie, dans la bouche de ceux qui parlent : « Vous qui nous voyez aux pieds de votre trône élevé. »

tisfaction visible, lorsque Chun Yu Yoüe, natif de l'ancien État de Thsi et docteur du premier degré, s'avança au milieu de l'assemblée et parla ainsi :

« Votre serviteur a entendu dire que les souve- « rains des dynasties Yin et Tcheôu[1], pendant *plus « de mille ans* de règne, investirent de commande- « ments territoriaux et d'apanages leurs fils, leurs « frères cadets et leurs ministres, qui avaient bien « mérité de l'État, pour qu'ils fussent leurs auxiliaires « et leurs soûtiens.

« Maintenant, Votre Majesté possède tout ce qui « est situé entre les mers; et ses fils, ainsi que ses « frères cadets, ne sont pas plus que le commun du « peuple.

« Il résultera promptement, de cet état de choses, « que ceux qui possèdent de grandes propriétés ter- « ritoriales se conduiront comme les six grands sei- « gneurs héréditaires (de l'État de Thsi, qui avaient le « titre de *Koûng* ou « Ducs »), et que vous serez sans « auxiliaire et sans soutien. A qui Votre Majesté en « demandera-t-elle? Que les choses du gouvernement « qui ne sont pas módelées sur celles de l'antiquité

[1] Ce fut Pan-keng, roi de la dynastie des Chang, dont le règne commença l'année 1401 avant notre ère, qui changea le nom de cette dynastie en celui de Yin. Le lettré Chun affirmait donc, devant le souverain qui allait ordonner la destruction par le feu des documents historiques et autres qui existaient alors, la véracité de ces mêmes documents et l'antiquité de l'histoire chinoise : car *mille ans et plus* (*thsiân yû soúï*), comme il est dit dans le texte, nous reportent ainsi à 1213 *et plus*, ce qui n'est pas en contradiction avec la chronologie officielle des Chinois, que les critiques les plus obstinés ne parviendront pas à renverser.

« puissent durer longtemps, c'est ce que je n'ai pas « encore entendu dire. Le ministre Thsing, par les « flatteries outrées qu'il vient d'adresser en face à « Votre Majesté, a outre-passé le but, et ne peut que « l'induire en erreur; ce n'est pas le fait d'un sincère « et loyal ministre (*feï tchoûng tchîn*). »

« Chì-hoâng (l'empereur) ayant ensuite demandé l'avis des autres assistants, le premier ministre Li-ssé dit :

« Les cinq premiers empereurs[1] ne se modelèrent pas les uns sur les autres, et les trois dynasties[2] ne se conduisirent pas non plus d'après les « mêmes principes. Chacune d'elles gouverna à sa « manière, non par un esprit d'opposition, mais en « se conformant à la différence des temps et aux changements opérés par les circonstances. Maintenant, « Votre Majesté s'est constitué un immense patrimoine; elle a fondé un empire dont les mérites, « les actes éclatants (*koûng*) subsisteront pendant dix « mille générations, et que l'intelligence d'un stupide « lettré (*yŭh joû*[3]) ne peut certainement comprendre. « Mais, de plus; Yoüe n'a parlé que de l'administra-

[1] 五帝 *Où ti*, les « Cinq *ti*, ou souverains. » Les historiens chinois désignent ordinairement par cette expression les « cinq premiers souverains historiques de la Chine, » qui sont : Foüh-hi, Chîn-noûng, Hoâng-ti, Chao-hao et Ti-ko, dont il sera question dans un autre Mémoire. Nous avons encore ici une affirmation publique, solennelle, de l'antiquité chinoise, par une bouche qui n'est pas suspecte.

[2] 三代 *sân taï*. Les dynasties Hia, Chang et Tcheóu.

[3] Le docteur Chun Yu Yoüe qui a parlé avant Li-ssé, le premier

« tion et des actes des trois dynasties qui ne peuvent « vous servir de modèle ni de règle de conduite. Dans « des temps différents, quand tous les princes vassaux « se querellaient entre eux, ces princes cherchaient « par tous les moyens à attirer des lettrés errants à leur « cour. Maintenant, l'empire est fait et solidement « constitué. Les lois, les ordonnances, ne procèdent « que d'une seule et unique autorité. Quant aux popu- « lations tranquilles qui jouissent du repos dans leurs « familles, qu'elles s'adonnent à l'agriculture et aux « arts industriels (*lïh noûng koûng*). Quant aux lettrés, « qu'ils s'adonnent à l'étude des lois et des ordon- « nances, en observant ce qu'elles prescrivent, et en « évitant ce qu'elles défendent. Aujourd'hui, tous ces « hommes ne veulent pas de maîtres; aujourd'hui, « ils ne veulent étudier et enseigner que l'antiquité; « et sans consentir à accepter les nécessités et les de- « voirs du temps, ils excitent les têtes noires[1] (les « Chinois) au désordre et à la révolte.

« Moi, premier ministre Ssé, sans crainte de la

ministre qui parle ici. Son expression n'est guère « parlementaire, » pour employer un mot propre à la circonstance.

[1] 黔首 *Kiên chèou.* C'est ainsi que, sans doute par mépris, les habitants de l'État de Thsîn, où régnaient les ancêtres de Thsîn Chì-hoâng, appelaient les populations chinoises, qui avaient apparemment le teint et les cheveux de couleur plus foncée que les gens de Thsîn, parce qu'elles habitaient, pour la plupart, des régions plus orientales et plus méridionales, l'État de Thsîn étant alors situé à l'ouest du Hoâng-hô (du 34° au 36° degré de latitude, et du 7° au 10° degré de longitude à l'ouest de Péking). Cet État de Thsîn est aussi celui qui se trouvait le plus rapproché des autres États occi-

« mort, je dis : Dans l'antiquité, lorsque l'empire était « tout disloqué et en désordre, il ne se rencontra per- « sonne capable de lui rendre son unité. C'est pour- « quoi tous les princes vassaux se coalisaient entre eux « pour attaquer (le pouvoir central). Alors, dans les « protestations qui s'élevaient de toutes parts, dans « tous les discours des lettrés, il n'était question que « de l'antiquité pour détruire l'état de choses existant. « Les discours les plus pathétiques et les plus vides « étaient mis en usage pour porter le trouble dans les « esprits et dénaturer la vérité. Ces hommes se pré- « valaient, comme d'une vertu, de ce qu'ils avaient « étudié dans leur propre intérêt, afin d'ébranler plus « sûrement et de renverser ce que des souverains « avaient établi et fondé.

« Et maintenant que le grand Empereur a réuni « dans ses mains toutes les parties disséminées de « l'empire, qu'il a distingué le blanc du noir et cons- « stitué son unité, (ces mêmes lettrés) se font honneur « de leur savoir personnel, acquis dans un intérêt « privé, et s'unissent entre eux pour enseigner ce qui « est contraire aux lois. L'un d'entre eux apprend-il « qu'une ordonnance a été rendue : alors chacun « d'eux, d'après sa science, se met aussitôt à la dis- « cuter, à la blâmer. S'ils viennent à votre cour, ils

dentaux de l'Asie, avec lesquels il eut les premières et les plus anciennes relations. Son nom de *Thsîn* se retrouve dans les *Lois de Manou*, où il se lit चीना: *Tchînâ* (Lecture 10, sloka 44), comme je l'ai signalé dès 1831, dans mon *Mémoire sur l'origine et la propagation de la doctrine du Tao* (p. 50-52); et ce nom est devenu, dans tout l'Orient, le nom générique de l'empire chinois.

« cachent dans leur cœur leur mécontentement; à « peine sont-ils sortis, ils expriment ce mécontente-« ment sans réserve dans les rues et les places pu-« bliques. Ils font de grands éloges du maître en sa « présence, pour être considérés de lui, pour qu'il « conçoive d'eux une haute opinion et les tienne pour « des génies extraordinaires. Puis, à peine sortis de « votre présence, ils excitent le peuple à murmurer « contre vous, à vilipender votre gouvernement. Si « cela n'est pas sévèrement défendu, l'autorité du « souverain perdra bientôt tout son prestige, et des « partis hostiles se formeront dans le bas peuple « (contre votre gouvernement). Le mieux est de re-« courir aux moyens de rigueur.

« Votre serviteur vous demande donc que les do-« cuments historiques et autres qui sont conservés « dans le bureau des Historiographes officiels, à l'ex-« ception des *Mémoires de l'État de Thsîn*[1], soient tous « détruits par le feu[2]; que, « à l'exception des fonc-« tionnaires attachés au bureau des Lettrés de premier « ordre » (établi dans la capitale[3]), quiconque, dans « tout l'empire, oserait conserver en sa possession, et

[1] 非秦記 *fēi Thsîn kí. Thsîn kí* « Mémoires de Thsîn; » c'était l'histoire de l'État d'où Thsîn Chì-hoâng était originaire, et que sa famille avait possédé depuis près de sept siècles.

[2] 皆燒之 *kiāï chāo tchî.*

[3] 非博士官所職 *fēï pŏh-ssé kouàn ssò tchĭh.* On remarquera que, indépendamment de l'histoire de l'État de Thsîn (*Thsîn kí*), exceptée de la destruction, le premier ministre fait

« dans des endroits cachés, des exemplaires du *Choû* « (*Kîng*) et du *Chî* (*Kîng*) ou des écrits, quels qu'ils « soient, des cent écoles diverses (c'est-à-dire de « toutes les écoles de doctrines diverses qui existaient « alors), soit requis de les porter immédiatement aux « autorités des différents districts pour être détruits « par le feu. Si quelques-uns d'entre eux se permet- « taient de faire en commun des observations sur le « *Choû* (*Kîng*) et le *Chî* (*King*), qu'ils soient relégués, « exposés sur les places publiques [1]; que ceux qui, « en rappelant sans cesse l'antiquité, blâmeraient le

encore une exception en faveur des premiers lettrés de l'empire qui avaient un rang officiel (*Pŏh-ssé koûan*), et qui formaient alors un corps important. Ces mêmes lettrés *pouvaient conserver entre leurs mains tous les écrits et documents qui leur servaient dans leurs fonctions* (*ssò tchĭh*). On doit supposer que la plupart d'entre eux surent profiter de la permission.

[1] 棄市 *K'i chì*. Litt. abandonner, rejeter avec dédain sur les marchés, au milieu de la populace. M. Legge, lieu cité, t. I, p. 9, traduit ces deux caractères en disant des lettrés en question : « Qu'ils soient mis à mort et que leurs corps soient exposés sur les places de marché (*be put to death, and their bodies exposed in the market place*). » C'eût été une punition bien grave pour de pauvres lettrés qui se seraient seulement entretenus entre eux du « Livre des Vers » et du « Livre des Annales ! » Mais je pense que M. Legge a exagéré la peine, de même que les PP. Mailla et Amiot, qui donnent au texte le même sens que M. Legge. On lit dans le *Lì-ki*, section *Wâng-tchi* (K. 3, fol. 7-8 de l'édition *kién-pèn*; et K. 16, fol. 22 de l'édition *Kin ting i soú*) : « L'homme puni est abandonné, relégué sur les places des marchés pour être confondu avec le peuple (*híng jîn yû chì, yù tchoúng k'i tchí*). » Les hommes ainsi punis sont comme maudits ; ceux qui sont élevés en dignité ne doivent pas les recueillir, leur donner des aliments ; les lettrés qui les rencontrent ne doivent pas leur parler, etc. ils sont réduits à vivre avec le bas peuple, tant que leur peine n'est pas levée.

« présent, le soient également avec toute leur pa-« renté ; que les fonctionnaires publics qui auraient « connaissance de violations de cette défense et qui « ne les dénonceraient pas, encourent la même peine « et soient condamnés avec les coupables; et enfin « que, dans un délai de trente jours après la promul-« gation de l'édit à rendre, tous ceux qui n'auraient « pas brûlé lesdits écrits en leur possession soient « marqués d'un fer chaud et envoyés aux travaux « forcés de la grande muraille pendant quatre ans. « Les seuls ouvrages à excepter de cette proscription « sont ceux qui concernent la médecine, la musique, « la divination et l'agriculture. Ceux qui ne compren-« draient pas bien la portée de cette loi, et qui vou-« draient en avoir une connaissance plus exacte, pour-« ront s'adresser aux fonctionnaires publics, qui la « leur feront connaître. »

« Cette proposition du ministre fut approuvée par l'empereur, qui dit : « Qu'il en soit ainsi[1] ! »

On aura remarqué avec quel art la discussion qu'on vient de lire (rapportée par Ssé-ma Thsian, appelé par les Chinois le prince des historiens (*tdī ssè koûng*[2]), qui écrivait dans le second siècle avant

[1] 制日可 *tchi yoüeī khò*. Formule exécutoire.

[2] 史記 *Ssè-ki*, K. 6, fol. 21-22. Voir aussi le même texte, dans le *Ssè-ki thsíng hoá loŭh*, K. 1, fol. 3-4 ; dans le *Yú pí Thoúng kián kâng moŭh*, K. 2, fol. 39-40 ; dans le *Lĭh táī ki ssé nián p'iào*, K. 20, fol. 23 v° ; dans le *Wén hián thoûng khào* de Ma Touan-lin, K. 174, fol. 7 ; dans le *I-ssé*, K. 149 ; dans le *Foúng-tchéou Kâng-kián hoeī tswàn*, K. 8, fol. 26 et sq. dans le *Kâng kián ĭ tehī loŭh*, K. 8, fol. 8, etc.

notre ère) a été préparée pour donner à la décision, certainement arrêtée d'avance, entre l'empereur et son premier ministre Li-sse, une apparence de légalité comme ayant été prise après délibération, à la grande majorité des voix et en présence des lettrés de l'empire. Cette scène et ces discours surtout rappellent ceux qu'Hérodote, appelé aussi le prince des historiens, met souvent dans la bouche de ses personnages[1].

L'année suivante (en 212 avant J. C.), deux lettrés attachés à la cour et qui n'avaient pu s'empêcher de blâmer en particulier l'édit de proscription contre les livres, Héou Seng et Lou Seng, furent dénoncés à l'empereur qui les avait comblés de faveurs. Ayant appris par les dénonciateurs que ces deux lettrés avaient pris la fuite pour échapper au sort qui les attendait, l'empereur entra dans une grande colère, en disant que « tous les lettrés, soit par leurs discours perfides ou de toute autre manière, ne faisaient que jeter le trouble et la désaffection parmi les têtes noires (les Chinois); » et il ordonna au tribunal des Censeurs[2] de faire une enquête à ce sujet, en inter-

[1] Voir entre autres ceux des conjurés des sept grands de Perse, après la mort de Cambyse (liv. III, §§ 72-73, 80-81-82), discutant sur la forme à établir du gouvernement monarchique ou de la république.

[2] 御史 *Yú ssè* « historiens officiels. » (*Ssè-ki*, K. 6, fol. 25.) Ces historiens officiels remplissaient alors des fonctions qui ont été attribuées depuis à de hauts fonctionnaires spéciaux, qui prennent rang après les ministres, et dont les chefs sont nommés 都

rogeant tout le corps des lettrés. Sur le rapport des Censeurs, qui avaient trouvé tous les lettrés interrogés unanimes dans leurs déclarations concernant l'édit en question, ces lettrés furent alors considérés comme des rebelles, et plus de 460 d'entre eux, qui habitaient Hien-yâng, la ville capitale du nouvel empire, furent condamnés à être enterrés tout vifs dans une fosse creusée exprès; supplice atroce qu'ils supportèrent tous jusqu'au dernier, sans vouloir abjurer leurs principes.

« Cette grande et barbare exécution fut faite, dit Sse-ma Thsian [1], afin que la nouvelle s'en répandît dans tout l'empire, pour effrayer ceux qui auraient été tentés de les imiter; et on édicta la peine de la dégradation et du bannissement au delà des frontières pour frapper les suspects. Le fils aîné de l'empereur et son héritier présomptif, Fou-sou, lui ayant fait respectueusement quelques observations à ce sujet, en lui disant que « l'empire commençait seulement à être fondé, et que ces mesures pourraient aliéner les populations qui n'étaient pas encore bien soumises; que les lettrés se bornaient à lire les écrits de Koûng-tsèu (Confucius), qu'ils prenaient pour règle, et dont ils ne faisaient en ce moment que demander l'application; que lui, son serviteur

御史 *toú yú ssè.* Ce sont les « Censeurs de la gauche; » les Gouverneurs de provinces et autres grands fonctionnaires sont aussi, *ex officio*, « chefs censeurs de la droite, » ou secondaires : *Foú toú yú ssè.* Cette charge fut créée par *Thsîn Chî-hoâng-ti.*

[1] *Ssè-ki*, K. 6, fol. 25 r°.

respectueux, il craignait que, par suite des mesures sévères prises contre eux, il n'en résultât des troubles dans l'empire; il ne demandait rien autre chose, sinon que l'empereur voulût bien prendre ses paroles en considération [1]. »

« Chì-hoâng (l'empereur) s'irrita de ces paroles, et il envoya son fils Fou-sou dans le nord pour inspecter les travaux du général Moung-tien (qui faisait construire la grande muraille) à Chang-kiun [2]. »

Il résulte de ces faits parfaitement historiques : 1° que la très-grande majorité, sinon la totalité des lettrés chinois, aimèrent mieux subir la mort dans les supplices que d'abandonner la doctrine et les principes qu'ils considéraient comme devant être la règle immuable des gouvernants et des gouvernés; 2° qu'il n'y eut guère que les 460 lettrés habitant la ville capitale du nouvel empire, où une révolte eût été facilement comprimée, qui furent mis à mort (l'histoire du moins n'en cite pas d'autres); 3° que tous les lettrés des différentes provinces (et ils devaient être en bien grand nombre, puisque, quelques années auparavant seulement, en 249 avant notre ère, la Chine était encore divisée en dix États qui formaient autant de grands foyers d'instruction) purent conserver la plus grande partie des ouvrages proscrits, ou du moins les emporter avec

[1] *Ssè-ki*, K. 6, fol. 25 v°.

[2] Châng-kiûn était une ancienne ville située à 50 *li* au sud-est du district de Souï-tchéou, dans la province actuelle du Chen-si, qui est bornée au nord par la grande muraille.

eux en exil, s'ils furent contraints de s'y rendre, et les reproduire ensuite au grand jour quelques années après, lorsque l'auteur de la proscription eut cessé de les tyranniser, sa mort étant arrivée en 209 avant notre ère, *quatre ans seulement* après l'édit de proscription. C'est au surplus ce qui sera bientôt démontré.

Un lettré du temps des Soung, Tching, surnommé Kiăh-tsaï, dont on trouve d'importantes remarques dans le grand ouvrage de Ma Touan-lin [1], dit à ce sujet :

« La destruction des livres ordonnée par Thsîn Chì-hoâng n'eut pas, à beaucoup près, les résultats désastreux que l'on pourrait supposer. Ceux qui étaient préposés à la direction des études dans les colléges et ailleurs [2] ne connaissaient pas tous les exemplaires (ou toutes les copies) qui étaient entre les mains de leurs possesseurs. De plus, ne purent-ils pas se dispenser (au moins plusieurs d'entre eux) d'exécuter l'édit dans toute sa rigueur? Ainsi, il est certain que le *Yih Kíng* a été conservé intégralement. Le ministre Hiang [3] dit que les Thsîn brûlèrent les livres, et que cependant les livres ont

[1] Le 文獻通考 *Wĕn hián thoûng k'ào* « Examen général et approfondi des monuments littéraires, » K. 174, fol. 8, édition impériale publiée en 1524, avec une Préface de l'empereur Kiatsing, de la dynastie des Ming.

[2] 使學者 *ssè 'hiŏh tchè.*

[3] Lieou Hiâng; il en sera question plus loin.

été conservés [1]. Tous les lettrés furent soumis à une inquisition rigoureuse dans la recherche des Kîng (les livres canoniques), pour que les Kîng fussent détruits [2]. Or, ce sont ces mêmes livres cependant qui ont reparu au grand jour [3] ! Le *Chî* (*Kîng*, ou « Livre des Vers ») a eu (seulement) six chapitres (*p'iên*) de perdus; ce sont les six livres de musique instrumentale (*sêng*). Le *Chî Kîng* était primitivement sans paroles [4] (il n'y avait que la musique de notée). Le *Choû* (*King*, « Livre des Annales ») a eu des chapitres (*p'iên*) de perdus ou d'égarés (*yîh*); ils l'étaient déjà du temps de *Tchoûng-nî* (Confucius [5]); et toutes ces pertes n'eurent nullement pour cause le feu des Thsîn.

« Depuis les Hán jusqu'à nous, les livres et les tablettes en bambou (sur lesquelles ils étaient écrits) se sont si peu cônservés que, sur cent, il n'en est resté qu'à peine un ou deux [6]. Ce ne sont pas les Thsîn qui les ont anéantis, ce sont les étudiants qui les ont détruits eux-mêmes [7]. »

1 臣向謂秦人焚書而書存 *Tchîn Hiâng wéï Thsîn jîn fân choû, eûlh choû thsûn.*

2 諸儒窮經而經絕 *Tchoû joû kioûng kîng eûlh kîng tsiuĕh.*

3 蓋爲此發也 *kái 'wéï thseù fâh yè.*

4 詩本無辭 *Chî pèn woû thséu.*

5 仲尼之時已無矣 *Tchoûng-nî tchî chî l woû l.*

6 百不存一二 *pĕh poŭh thsûn yîh eúlh.*

7 非秦人亡之也學者自亡之

Voilà la véritable explication de la perte de tant d'ouvrages chinois que l'on sait avoir existé, et qui se sont perdus successivement jusqu'à l'invention de l'imprimerie, laquelle eut lieu en Chine longtemps avant son apparition en Europe. Mais nous montrerons plus loin les soins qui furent pris successivement pour conserver les plus importants de ces livres par les Chinois, comme les Kîng ou « Livres canoniques » et d'autres qui seront énumérés.

Dès l'année 208 avant notre ère, *un an* après la mort de l'incendiaire des livres, et *cinq ans* seulement après l'édit qui en ordonnait la destruction par le feu, il s'était déjà formé, par suite de nombreuses révoltes, *neuf* nouveaux États de ce grand empire unitaire, qui, au dire de l'intendant des équipages de l'empereur Thsîn Chì-hoâng et de son premier ministre Li-sse, devait durer « dix mille générations ! » Les paroles hardies et sincères du docteur Chun Yu Yoüe, que Li-sse, dans son discours incendiaire, avait traité de « lettré stupide, » reçurent une prompte et éclatante confirmation ! C'est là un exemple historique bien frappant du danger auquel les flatteurs qui entourent les souverains les exposent souvent, eux et leur dynastie, et que les paroles de ceux qui représentent l'intelligence d'un peuple ne doivent pas être toujours dédaignées.

目 *fēï Thsin jîn wâng tchî yè; 'hiŏh tchè tséu wâng tchî eùlh.* On peut lire aussi les observations de l'éditeur chinois qui suivent celles qui précèdent (*Ibid.* fol. 8-11). Elles les confirment en tous points, mais elles sont trop étendues pour que je les rapporte ici.

L'établissement de la nouvelle dynastie, celle des Hán, qui succéda à celle des Thsîn, l'année 202 avant notre ère, eut de nombreuses luttes à soutenir contre les chefs des nouveaux États qui s'étaient formés sur les débris de l'empire des Thsîn. Et, quoique l'édit de proscription contre les anciens livres eût cessé réellement d'être en vigueur, ce ne fut que l'année 191 avant notre ère, 22 ans après la promulgation de l'édit incendiaire, que ce même édit fut rapporté. Les historiens chinois mentionnent le fait d'une manière très-brève, mais énergique : « Cette année *keng-sou* du cycle (191 avant J. C.), 4ᵉ année du règne de Hoeï-ti (des Hán), on rapporte la loi pénale concernant les livres[1]. »

Quelques années après, en 179 avant notre ère, la 2ᵉ du règne de Taï-tsoûng des Hán, surnommé *Hiào-wên Hoâng-ti* « l'empereur pieux et ami des lettres, » ce prince abrogea un autre édit du proscripteur des lettres et des lettrés, qui portait « défense de critiquer la conduite et les actes du gouvernement. » L'édit d'abrogation[2] porte :

[1] 除挾書律 *tch'û kièh choû liŭh.*
Quelques glossateurs ajoutent que Kao-tsou, le fondateur de la dynastie des Hán, qui avait renversé celle des Thsîn, détestait également d'entendre parler du Chî-King et du Chôu-King, qui contrariaient ses vues. C'est pourquoi il ne rapporta pas l'édit de proscription.

[2] 除誹謗訞言之令詔 *tch'û fèi p'áng yâo yân tchi lîng tcháo.* « Proclamation abrogeant la loi portant défense de critiquer, par des paroles blessantes, les actes du gouvernement. » L'ouvrage où se trouve le texte de cet édit est intitulé

« Dans l'antiquité, les souverains qui gouvernaient l'empire avaient, à l'entrée de leur palais, une grande bannière déployée[1] sur laquelle chacun pouvait présenter par écrit tout ce qu'il jugerait convenable pour le bien de l'État, et une tablette en bois sur laquelle chacun pouvait aussi faire connaître ce qu'il avait à blâmer dans les actes du gouvernement. Au-

御選古文淵鑒 *yú siouan koù wên youân kiân* « Le Miroir des sources de l'ancienne littérature. » Recueil fait par ordre impérial, et publié sous le règne de Khâng-hî, en 1685, 24 volumes chinois, in-4°.

Ce grand et magnifique ouvrage est un choix des pièces et documents de diverse nature les plus curieux et les plus importants de la littérature chinoise depuis l'antiquité, ou l'époque de Confucius, jusqu'au XII° siècle de notre ère, avec des notes ou gloses marginales, *imprimées en quatre couleurs différentes.* Les premières, *en encre jaune* (couleur impériale), sur chaque pièce du recueil, sont du célèbre empereur Khâng-hî, contemporain de Louis XIV, qui en ordonna l'impression, et en rédigea la Préface, imprimée en *fac-simile* en tête de l'édition, et portant l'empreinte de ses sceaux. Les notes des auteurs ou lettrés vivants, à l'époque de l'impression de l'ouvrage, sont en *rouge* (couleur des vivants); celles des auteurs morts alors, sont en *bleu* (couleur de deuil). La ponctuation, dans l'intérieur du texte, est aussi imprimée en *rouge.*

Une seconde édition, sans date, a été publiée dans ces dernières années. La Préface en *fac-simile* de *Khâng-hî,* imprimée en noir dans la première édition de 1685, l'est en *rouge* dans la seconde. Un grand nombre de *notes* marginales en *vert pâle* y sont ajoutées; et celles des lettrés, qui, dans la première édition, étaient imprimées en *rouge,* le sont en *bleu* dans celle-ci, parce que leurs auteurs sont morts dans l'intervalle.

[1] « L'empereur Yâo en avait fait placer aux cinq portes d'entrée de sa demeure, et il ordonna que le peuple y inscrivît ce qu'il jugerait convenable pour le bien de l'État. » (Glose.) Voir notre *Description de la Chine,* t. I, p. 36, et la planche 3 du même ouvrage, tirée d'une peinture chinoise.

jourd'hui, il existe encore une loi qui frappe de peines sévères ceux qui se permettent de critiquer par des paroles blessantes les actes du gouvernement. Cette loi a pour effet que, ni le peuple, ni même les ministres n'osent se permettre d'exprimer leurs vrais sentiments à notre égard, et qu'elle nous empêche ainsi d'être informé de nos fautes et de nos errements. Comment les sages et les hommes supérieurs des contrées éloignées viendraient-ils nous éclairer de leurs conseils? *J'abolis cette loi.*

« (Sous le régime de cette loi) se rencontrait-il dans la population quelqu'un qui adressât une supplique au pouvoir pour obtenir son assistance, en faisant acte de soumission et d'obéissance, et qu'ensuite il parût manquer à ses promesses, les fonctionnaires publics le considéraient comme un grand rebelle. Lui échappait-il des paroles inconsidérées, les fonctionnaires publics l'accusaient aussi de critiquer d'une manière séditieuse les actes du gouvernement. Ainsi, ce peuple ignorant et sans aucune influence dans l'État se trouvait accusé, sans le savoir, d'un crime capital, et livré à la mort comme un animal conduit à la boucherie[1]! Moi, l'empereur, je ne puis véritablement le souffrir. De ce jour, et à l'avenir, que tous ceux qui seraient ainsi accusés du crime de rébellion ne soient plus recherchés et poursuivis par les tribunaux[2]. »

[1] 抵死 *ti ssè*; la glose explique le premier caractère par 觸 *tch'ŭh*, « chasser comme un bœuf. » Le second signifie *mort*.

[2] 勿聽治 *wĕh thìng tchi.*

Le célèbre empereur Ching-tsou-jîn Hoâng-ti (le « saint ancêtre et humain empereur »), que l'on nomme communément Khâng-hî, nom de ses années de règne, et qui fut contemporain de Louis XIV, a écrit de son pinceau, à l'encre rouge, les observations suivantes sur cette pièce bien remarquable :

« Les Thsîn avaient édicté un grand nombre de lois cruelles semblables à celle-ci. L'empereur Kâo[1] en avait déjà aboli plusieurs qui étaient affligeantes et tyranniques ; celle qui défendait de critiquer les actes du gouvernement par des paroles blessantes ne fut abolie qu'au commencement du règne de Wên-ti ; on avait trop différé de le faire[2]. »

On ne peut rien ajouter à ces belles paroles d'un souverain dont le pouvoir est encore considéré en Europe comme le type du despotisme.

II.

RECHERCHE DES LIVRES PROSCRITS ; ARDEUR DES PRINCES ET DES LETTRÉS DANS CETTE RECHERCHE. INVENTAIRE DES LIVRES RECOUVRÉS FAIT PAR LIEOU HIÂNG ET LIEOU-HIN, SON FILS.

On peut juger de l'esprit de corps qui animait les lettrés chinois, et de leur profond attachement à la

[1] *Kâo-ti*, ou Kao-tsou, le fondateur de la dynastie des Hân qui renversa celle des Thsîn.

[2] 亦已晚矣 *yĭh ì wàn ì.*

On peut aussi voir le texte de l'édit de Wên-ti dans « l'Histoire des Hân » *Pan Kou Thsiân Hân-choû*, K. 2, fol. 2 v° ; dans le *Yù pi Thoûng kiân kâng-moŭh*, K. 3, fol. 36 v° ; dans le *Lĭ tăi kí ssé niân p'iào*, K. 22, fol. 5, etc. etc. Voir aussi Du Halde, t. II, p. 466.

doctrine mise en lumière par le grand philosophe Khoûng-fôu-tsèu (ou Confucius), lorsqu'on se rappelle que, dans une seule ville qui était, il est vrai, la capitale de l'empire, plus de 460 d'entre eux aimèrent mieux subir une mort cruelle que de renier cette même doctrine, qu'ils regardaient comme renfermant les lois constitutives de la nation chinoise, dont ils se considéraient (et se considèrent encore) comme les gardiens. On peut déjà supposer, par ce seul fait, et avec des présomptions telles qu'elles approchent de la certitude, que tous les autres lettrés (et ils devaient être très-nombreux), disséminés dans tout l'empire, imiteraient l'exemple qui leur avait été donné par un si grand nombre d'entre eux, et qu'ils iraient aussi jusqu'à braver la mort, les travaux forcés à la construction de la grande muraille et l'exil, plutôt que de se dessaisir des livres proscrits. On en verra bientôt la preuve.

L'année 136 avant notre ère, l'empereur Woû-ti établit, pour la première fois, le grade littéraire le plus élevé, celui de docteur dans la connaissance des cinq Kîng[1]. C'était, disent les historiens chinois, un hommage rendu aux livres révérés par la nation. Ce titre, donné aux hommes les plus éminents, versés dans l'étude de ces livres canoniques, commença de cette époque. « Les cinq Kîng, dit Khieôu-chi,

[1] 初置五經博士 *tsoû tchí 'où Kîng pŏk ssé; Pàn Kou Hán choú*, K. 6, fol. 2; *Thoúng kián kâng-moŭk*, K. 4, fol. 31 v°; *Li-taï ki sse nian p'iao*, K. 23, fol. 35.

cité dans le *Lĭ-tâï kì ssé* (*ib.*), depuis l'incendie des livres jusqu'alors avaient été frappés de proscription. La dynastie des Hán s'étant élevée, ces livres reparurent peu à peu, de façon que tous les particuliers qui en avaient conservé des exemplaires (ou des copies) s'étaient empressés de se les communiquer mutuellement pour les étudier. Mais ce ne fut que cette année-là (la 5e du règne de Woû-ti) que l'on établit, comme une magistrature officielle, les fonctions de *Docteur ou Maître ès cinq King*. Woû-ti a mérité par cet acte toute la reconnaissance du corps des lettrés (*Woû-ti yèou koûng yû Joû-kiâo*). »

« Six ans après, l'année 130 av. J. C. à la 10e lune, en hiver, le roi feudataire de Hô-kiên[1], nommé Tĕh, se rendit à la cour de Woû-ti et lui offrit des présents qui causèrent beaucoup de joie (c'étaient des livres sauvés de la proscription). Il s'ensuivit une proclamation de l'empereur pour encourager la recherche des anciens livres[2]. Ce prince, qui mourut à son retour, la 1re lune du printemps, et qui reçut le nom posthume de Hién « l'homme sage, intelligent, » cultivait l'étude et aimait beaucoup l'antiquité. Tout ce qui était grave, substantiel (en fait de livres) était l'objet de ses recherches. Il prodigua l'or, l'argent, les étoffes de soie, pour se procurer, de tous les côtés, les meilleurs ouvrages et les meil-

[1] État situé entre le Yâng-tsèu-kiâng et le Hoâng-hô.

[2] 策 *tsĭh*, tablettes en bois de bambou couvertes d'écritures qui constituaient les anciens livres de cette époque.

leures copies. Il obtint ainsi beaucoup de livres (qui avaient échappé à la proscription), et il les donna à la cour des Hán et à des lettrés éminents (*yù Hán tch'ào tèng*).

« A la même époque, Gân, prince de Hoâï-nân[1], aimait aussi beaucoup les livres; mais ceux qu'il recherchait le plus et qu'il aimait de préférence étaient les ouvrages légers, pleins d'imagination; tandis que Hién (le roi de Hô-kiên, dont il vient d'être question) ne recherchait que les anciens livres écrits en caractères antiques[2], et antérieurs à la dynastie des Thsîn, comme le *Tchéou koûan* « Livre des magistratures des Tchêou »; le *Cháng Choû* « Livre de la dynastie des Cháng » (c'est-à-dire le Choû-Kîng); le *Lì Kí*, ou « Mémorial des Rites, » comprenant alors le *Tá 'hiŏh*, ou « la Grande Étude, » et le *Tchoûng-yoûng*, ou « l'Invariabilité dans le milieu » (de Confucius); le *Meng-tseu*, ou « Livre du philosophe Meng; » le *Mao-chi Chî* (le Chî-Kîng ou « Livre des vers » recueillis par Confucius, avec les gloses de Mao); le *Tchûn-thsieôu* de Tsŏh-chi (c'est-à-dire les Annales de ce nom, rédigées par Confucius, commentées par Tsŏh-chi, ou Tsŏh Kieou-mîng, contemporain du philosophe), et tout ce qui se rattachait à ces livres révé-

[1] C'est le célèbre prince philosophe Hôaï-nân-tseu qui a écrit plusieurs ouvrages. On les trouve reproduits dans la belle collection intitulée : 十子全書 *Chîh tsèu thsiouân choû* « Œuvres complètes des dix (anciens) philosophes, » en 26 vol. petit in-fol. édition de 1804. Hoaï-nan-tseu y forme 4 volumes.

[2] 古文 *koù wén*.

rés. Il se procura aussi le *Lì Yŏh* « Livre de la Musique et des Rites, » qui renfermait une multitude de choses relatives à l'antiquité. Peu à peu son trésor d'anciens livres s'accumula au point qu'il contenait cinq cents *p'iên* et plus[1]. Il les avait fait soigneusement recouvrir de pièces d'étoffes et placer dans l'ordre que les tablettes devaient occuper. Il avait dû employer des lettrés pour cette opération; tous les lettrés de la province de Chân-toûng (patrie de Confucius), en grand nombre, étaient accourus chez le prince. Ce fut cette année même[2], à la 10e lune, que ce prince se rendit à la cour (des Hán[3]). »

On vient de voir, par les textes historiques traduits ci-dessus, que l'édit de Thsîn Chì-hoâng ordonnant la destruction, par le feu, des anciens livres chinois, et les persécutions exercées contre les lettrés, n'eurent pas les résultats qu'en attendaient leurs auteurs, puisque, quatre-vingts ans seulement après la promulgation de l'édit en question, le chef d'un

[1] 篇 *p'iên*, primitivement, des *planchettes en bambou* sur lesquelles on écrivait, soit au pinceau, soit avec un stylet, et qui étaient comme des feuillets de livres. Ce caractère a signifié ensuite par extension : *livre, section de livre,* présentant un ensemble complet : *kièn tching tchâng yè*. (Tchîng-yûn.) Le *Chî-Kîng*, avec les gloses de Mao-chi, était divisé en 100 *p'iēn*. Le livre de Meng-tseu a été divisé en 7 *p'iên* ou livres. (Dre *I wân pî làn*, au caractère *p'iên*.) Le *p'iên* ne serait donc pas l'équivalent de *volume*, comme l'a traduit M. Legge (*Chinese Classics; Prolégomènes* du t. I, p. 10).

[2] La 5e année *yoûan-kouâng* du règne de Woû-ti, correspondant à l'an 130 avant notre ère.

[3] Voir le texte chinois dans le *Yú pî Thoûng kián kâng moŭh*, K. 4, fol. 41 v°; dans le *Lĭ tâī ki ssé niân p'iào*, K. 23, fol. 42, etc.

petit État du Châṇ-toûng avait déjà pu, à lui seul, réunir une collection à peu près complète des anciens livres canoniques de la Chine, collection qui s'élevait à plus de cinq cents *p'iên* ou livres! Personne n'osera supposer que ces cinq cents livres ou sections de livres aient pu être fabriqués dans un aussi court espace de temps, et, de plus, dans un seul des huit États de la Chine qui s'étaient formés sur les ruines de l'empire des Thsîn. Mais ce qui rend le fait de la fabrication matériellement impossible, indépendamment de l'impossibilité physique et morale, pour les nouvelles générations, de reconstituer l'ancienne histoire et les anciens livres de la Chine, sans être en possession des documents dans lesquels cette histoire avait été consignée, c'était de rétablir cette histoire, ces écrits, avec les formes mêmes de l'écriture dans lesquelles ils avaient été primitivement composés. C'est cependant (comme on l'a vu ci-dessus, au sujet des anciens livres offerts à la cour des Hán par le roi de Hô-kiên) dans les différentes formes des anciennes écritures que ces mêmes livres étaient rédigés.

Mais ce n'est pas tout. Le célèbre historien Pan Kou, grand historiographe de l'empire, qui vivait dans la seconde moitié du premier siècle de notre ère, a donné, dans sa grande « Histoire des premiers Hán [1], » le Catalogue, ou « Inventaire général

[1] 前漢書 *Thsiân Hán choû*, K. 30 (*Y wên tchi*, K. 10). Cet historien, frère du fameux général Pan Tchao, qui vainquit sou-

et systématique » de tous les ouvrages et copies d'ouvrages, en différents genres, échappés à l'incendie des livres et que l'on avait recueillis jusqu'alors.

vent les Hioûng-noû (ancêtres des Turcs, toujours en guerre avec la Chine, dans leurs déserts de la Tartarie), et de la célèbre Pan Hoéï-pan (voir notre *Description historique de la Chine*, t. I p. 260-265, et son portrait, pl. 54 du même ouvrage), mourut en prison, où il avait été renfermé, parce qu'il était l'ami d'un général condamné à mort, l'année 92 de notre ère. Son *Histoire des premiers Hân*, achevée par sa sœur Pan Hoéï-pan (voir le *Lï tâï ki ssé*, K. 31, fol. 9 v°), ne fut publiée qu'après sa mort. Cette histoire comprend 100 *p'iên* ou livres, divisés en 120 *kioùan* ou sections. Elle a servi de type ou de modèle à celle de toutes les dynasties qui se sont succédé en Chine depuis son époque, et qui, aujourd'hui (y compris le *Ssé ki* de Ssse-ma Thsian, et l'ouvrage de Pan Kou) forment le corps des « Vingt-quatre Histoires » en 760 volumes chinois, petit in-folio.

L'histoire de Pan Kou comprend les règnes des douze premiers empereurs des Hân occidentaux (qui succédèrent immédiatement aux Thsîn), depuis Kao-tsou jusqu'à Wang-mang. 12 livres en 13 sections sont consacrés aux douze empereurs en question (*Tí kí*). Viennent ensuite 10 sections de « Tableaux chronologiques » (*p'iào*); 18 sections de traités spéciaux (*tchi*) sur l'état des connaissances relatives, 1° au Calendrier (*liŭ-li*); 2° sur les Rites et la Musique (*lì yŏh*); 3° sur les Lois civiles et pénales (*pìng fâh*); 4° sur l'Économie politique (*chĭh hŏh*); 5° sur les Cérémonies religieuses et les Sacrifices (*kiâo ssé*); 6° sur l'Astronomie (*thiēn wên*); 7° sur les Cinq Éléments (*où hîng*); 8° sur la Géographie de la Chine et des pays étrangers connus des Chinois (*tí lì tchi*); 9° sur les Rivières et les Canaux (*kiâo kiuĕh*); 10° sur la littérature (*i wên tchi*); enfin, 70 sections de Mémoires historiques et de Biographies (*lïeh tch'ouân*).

On voit par là que cet ouvrage embrasse tous les sujets historiques d'une époque donnée, traités dans des sections spéciales et méthodiques qui répondent parfaitement aux diverses facultés de l'intelligence et aux besoins de l'esprit. C'est une véritable histoire encyclopédique, classée par matières, et dont aucune histoire européenne ne peut donner l'idée.

Il l'a fait précéder des paroles suivantes, qui méritent d'être rapportées[1].

III.

INVENTAIRE GÉNÉRAL DES ANCIENS LIVRES CHINOIS, AU 1er SIÈCLE AVANT NOTRE ÈRE, RÉDIGÉ PAR LIÉÔU HIÂNG ET LIÉÔU HIN, SON FILS.

« Autrefois, dit Pan Kou (lieu cité), après la mort de Tchoûng-nî (Confucius), celles de ses instructions les plus intimes (*wéï*) qui n'avaient pas encore été mises à la portée de toutes les intelligences se perdirent complétement. Et quand ses 70 disciples eurent aussi disparu de la terre[2], il surgit de grandes discussions (sur la portée et le sens de ses doctrines); chacun voulut les interpréter à sa manière. C'est pourquoi il se forma cinq écoles différentes[3] dans l'interprétation du *Tchûn-t'sieôu* (le « Printemps et l'Automne, » Annales de l'État de Lou); quatre pour le Chî-Kîng, ou « Livre des Vers[4], » et de nombreuses

[1] M. Legge est le premier sinologue, à ma connaissance, qui, dans ses *Prolégomènes* (*Chinese Classics*, vol. I, p. 3), ait signalé cet important chapitre de l'historien Pan Kou, en traduisant une partie du préambule.

[2] « On écrit 70 au lieu de 72, qui était le nombre des principaux disciples du maître, pour s'exprimer en nombre rond. » (*Sse-kou.*)

[3] « Ce sont celles de Tsŏh-chi, ou Tsŏh Kieou-ming, de Koung-yang, de Kou-liang, de Tchin-chi et de Kiăh-chi. » (Glose.) Les Commentaires des trois premiers sont joints au Tchûn-t'siéôu de Confucius dans l'édition des *Chĭh sân Kîng* ou *Treize Kîng*, publiés pour la première fois sous les Thâng.

[4] « Celles de Mao-chi, et celles des États de Thsi, de Lou et de Weï. » (Glose.)

sur le *Yih King*. Du temps des guerres civiles (*chén koüe* « royaumes en guerre, » 480-220 avant notre ère), par suite des discussions pour et contre (ou du désaccord sur l'interprétation des livres), le vrai et le faux se disputèrent entre eux, et le trouble et la confusion naquirent parmi tous les lettrés.

« Arrivèrent les calamités de la dynastie des Thsîn (225-202 avant notre ère), qui ordonna l'anéantissement par le feu des monuments littéraires, afin de rendre les « têtes noires » (c'est-à-dire tout le peuple chinois) ignorantes et stupides (*yŭh*). Mais, la dynastie des Hán s'étant élevée (202), cette dynastie changea complétement l'état des choses en réparant les ruines causées par les Thsîn.

« De grands efforts furent faits dans les premiers temps de cette nouvelle dynastie pour recueillir partout les tablettes en bambou[1] (sur lesquelles les livres avaient été écrits jusque-là), et, de toutes parts, on ouvrit la voie à la recherche et à la réunion, dans des dépôts publics, des livres que l'on parvenait à découvrir. Les choses en étaient arrivées à ce point que, sous le règne de l'empereur Hiào wôu (140-87 av. J. C.), des portions de livres manquaient encore, ou les tablettes qui les contenaient étaient tellement endommagées, que l'on ne pouvait accomplir les rites prescrits relativement aux cérémonies religieuses et à la musique[2]. L'em-

[1] 篇籍 *p'iēn tsĭh.*

[2] Tchao-nan dit que c'est là une erreur. Il y avait des commen-

pereur s'en émut et dit en soupirant : « Je suis très-affligé de cet état de choses (*tch'in chin mìn yân*[1]). » Dès lors, on établit des dépôts ou magasins (*thsâng*) pour y recevoir les tablettes des livres que l'on viendrait à découvrir, et l'on établit aussi des offices ou bureaux (*kouân*) pour faire des copies exactes des livres ainsi recouvrés, y compris les ouvrages, commentaires ou autres, de toutes les écoles des lettrés qui pouvaient être placés dans ces dépôts.

« Mais à l'époque de l'empereur Tching-ti (37-7 av. notre ère), voyant qu'une portion considérable des livres autrefois existants continuait à être dis-

taires écrits qui avaient conservé l'intégralité et la pureté des textes. (Voir les « corrections et rectifications » (*khào tching*) placées à la fin du livre XXX de Pan Kou, dans l'édition impériale publiée la 4ᵉ année Khien-loung, ou 1739.)

[1] Ceci se passait l'année 124 avant notre ère. Voir le *Thoûng kiàn kâng moŭk*, K. 4, fol. 57; le *Lĭ táï ki ssé*, K. 24, fol. 11. C'est dans un édit rendu public la même année que l'empereur Hiào-woû s'exprime ainsi : « J'ai toujours entendu dire que c'était au moyen des lois rituelles (*lì*) que l'on dirigeait le peuple dans la voie du bien (*táo mín ì lì*), et que c'était par la musique que l'on formait ses mœurs (*foûng tchí ì yŏk*). Aujourd'hui les lois rituelles sont tombées en ruines (*hoáï*), la musique n'existe plus. *J'en suis très-affligé!* (*tch'ìn chìn mìn yân*). »

L'empereur ordonna ensuite aux fonctionnaires chargés des Rites ou lois rituelles (*lì-kouân*) de faire tous leurs efforts pour restaurer l'ancienne musique, et relever les rites en les rétablissant dans l'état où ils étaient précédemment. Par suite de cet édit, le premier ministre Hong et ses collègues engagèrent le corps des premiers lettrés de l'Empire (*pŏk ssé kouân*) à fonder un établissement spécial de cinquante élèves placés sous leurs ordres, pour concourir avec eux à rétablir dans toute leur pureté les textes des anciens livres en les aidant dans cette tâche. C'est de là que date la création des *Siú-t'sâï* ou « licenciés » et autres degrés littéraires de la même nature.

persée et était menacée d'une perte complète, une mission spéciale fut donnée à Tching-noung, introducteur des hôtes ou visiteurs étrangers. Cette mission consistait à rechercher les livres qui pouvaient être encore oubliés et dispersés dans tout l'empire. Un édit[1] spécial fut rendu qui chargea, 1° le surintendant des approvisionnements de la maison impériale (*kouâng loŭh tá foû*), Liêou Hiâng, d'examiner et de collationner (*kiáo*) les *Kîng*, ou «Livres canoniques,» les commentaires faits sur ces mêmes livres (*tchouân*), les écrits des philosophes des différentes écoles (*tchôu tsèu*) et les écrits en vers (*chî fóu*); 2° l'inspecteur général des troupes d'infanterie, Jin Houâng, d'examiner et de collationner les ouvrages sur l'art militaire (*pîng choû*); 3° le grand historiographe (*táï ssè lìng*), Yin Hien, d'examiner et de collationner les ouvrages traitant de la science des nombres (*soŭh choŭh*); 4° le médecin impérial (*chi î*), Li Tchou-koüe, d'examiner et de collationner les ouvrages traitant de la médecine et des médicaments (*fâng kì*). Toutes les fois qu'un ouvrage avait été ainsi examiné et collationné, Hiâng classait immédiatement les tablettes en bambou qui le composaient (*tchĕh t'iâo k'î p'iên*), le cataloguait (*moŭh*) en donnant une idée générale de son contenu, et le présentait ensuite à l'empereur. Hiâng étant venu à mourir pendant qu'il s'occupait

[1] Cet édit fut rendu la 3e année *hô-pîng* du règne de l'empereur Tching-ti, vingt-six ans avant notre ère. Voir le *Lĭ-táï kì ssè*, K. 27, fol. 5, où le texte de l'édit se trouve reproduit.

de remplir sa mission, l'empereur Ngaï-ti[1] chargea le fils de Hiâng, du nom de Hin, et qui était alors surintendant des équipages de la cour, de continuer les fonctions de son père décédé.

« Hin, en conséquence, fit une collection générale de tous les livres qui avaient été ainsi recouvrés et examinés, et en présenta l'inventaire à l'empereur, lequel Inventaire, le *septième* par son ordre, renfermait le contenu des *six* premiers Catalogues spéciaux et probablement aussi un supplément à ces derniers, qui étaient l'œuvre de Liêou Hiâng, et comprenant les ouvrages qu'il n'avait pas eu le temps de cataloguer ou que l'on avait retrouvés depuis sa mort.

« Le premier de ces Catalogues comprenait les différentes copies des six *Kîng;* le deuxième, celles de tous les écrits philosophiques; le troisième, celles des ouvrages en vers; le quatrième, celles des écrits sur l'art militaire; le cinquième, celles des traités sur la science des nombres; le sixième, les ouvrages sur la médecine et les médicaments[2]. Voici mainte-

[1] Cet empereur commença son règne l'an 6 avant notre ère.

[2] I. 六經畧 *loŭh kíng liŏh.*
II. 諸子 | *tchoû tsèu liŏh.*
III. 詩賦 | *chî foú liŏh.*
IV. 兵書 | *pîng choú liŏh.*
V. 術數 | *choŭh soú liŏh.*
VI. 方技 | *fâng kí liŏh.*

nant l'énumération par classes spéciales de toutes les tablettes ainsi inventoriées[1]. »

L'Inventaire général de Liêou Hiâng, dans l'histoire de Pan Kou, est divisé en trente-huit sections. Nous allons en présenter ici la traduction complète dans le même ordre suivi par l'historien chinois, en reproduisant seulement les titres chinois des ouvrages les plus importants. Il serait à désirer de pouvoir les reproduire tous, sans exception, pour constater, devant l'érudition européenne, les titres que la civilisation chinoise a pu encore lui présenter au commencement de notre ère, après la proscription de ses monuments littéraires et de ses lettrés, deux siècles auparavant. Mais leur étendue dépas-

[1] Cet Inventaire forme 80 pages grand in-8° dans l'édition de l'Histoire officielle des premiers Hán, de Pan Kou (*kioüan* 30), que je possède et qui fut publiée en 1642 de notre ère. Le même Inventaire forme 100 pages dans l'édition impériale publiée la 4° année Khien-loung (en 1739), K. 30.

L'Inventaire littéraire de Liêou Hiâng, tel que l'historien Pan Kou l'a transmis à la postérité, est, on peut le dire sans hésiter, le document le plus important de l'histoire chinoise. C'est une véritable statistique bibliographique de l'une des plus grandes et des plus anciennes civilisations du monde, à l'époque même où les civilisations européennes font commencer la leur. Malgré l'édit de proscription de Thsîn-Chi Hoâng-ti, qui occasionna, sans aucun doute, la destruction d'un grand nombre de monuments littéraires, aucune nation au monde ne pourrait, pour la même époque, présenter un pareil bilan. De quel prix inestimable ne serait pas un pareil inventaire bibliographique, rédigé comme celui-ci, au commencement de notre ère, pour les anciennes civilisations de l'Asie, et même pour celles de la Grèce et de Rome! De pareils inventaires couperaient court à bien des discussions stériles qui, le plus souvent, sont produites légèrement et sans connaissance de cause.

serait les bornes que pourrait lui consacrer ce journal. Les sinologues, d'ailleurs, que notre travail ne satisferait pas, pourront recourir au texte chinois.

I. 六經畧 Loŭh kîng liŏh. *Catalogue des copies ou exemplaires*[1] *recouvrés des six Kîng ou Livres canoniques.*

Classes.		Titre sommaire.	Kiā[2].	P'iên.
1.	易經	*Yih Kîng.* Livre des transformations	13	294
2.	書丨	*Chôu Kîng.* Livre des Vers	9	412
3.	詩丨	*Chî Kîng.* Livre des Annales	6	416
4.	禮丨	*Li-Kîng.* Livre des Rites	13	555
5.	樂記	*Yŏh-kí.* Mémorial de la musique.	6	165
6.	春秋	*T'chûn thsiêou.* Le Printemps et l'Automne	23	948
7.	論語	*Lûn yù.* Les Entretiens philos.	12	229
8.	孝經	*Hiáo Kîng.* Livre de la piété fil.	11	59
9.	小學	*Siào 'Hiŏh.* Les Études primaires.	10	45
		Total pour les *Kîng*	103	3,123

[1] Chaque copie, dans le Catalogue, porte un titre modifié selon les écoles, ou par suite des commentaires qui y sont joints.

[2] 家 *kiā*, signifie proprement «famille;» mais il signifie aussi par extension : «École littéraire, philosophique, religieuse, etc.» désignant tous ceux qui «suivent les mêmes doctrines, qui adoptent les mêmes principes.» Ainsi en Chine, comme en Grèce, il y avait anciennement différentes «écoles» de philosophie, qui avaient leurs «maîtres» et leurs «disciples.» Encore aujourd'hui même, en Chine,

Ainsi, le premier Catalogue de Lieou Hiâng comprend 3,123 p'iên[1] ou « sections de livres » pour les Kîng énumérés ci-dessus, et qui avaient été de 103 familles ou écoles différentes disséminées dans l'empire[2].

1. Le *Yih kîng* ou Livre des transformations. *13 copies d'ouvrages énumérées. 13 écoles. 294 livres.*

Après avoir donné l'énumération avec les titres de treize éditions du *Yîh-Kîng* recouvrées en tablettes de bambou (ou plutôt de treize rédactions

il y a trois grandes « écoles » qui ont leurs chefs et leurs disciples. Ce sont: 1° *Joû-Kiâ* « l'école des lettrés, » ou l'école officielle, qui reconnaît Confucius pour son maître; 2° *Táo-kiâ* « l'école du Tao, » qui reconnaît pour chef Lao-tseu; 3° *Ché-kiâ* « l'école de S'akia, » qui est celle du Bouddhisme, très-répandue en Chine. Dans un sens plus restreint, le mot *kiâ* comprend tous ceux qui *interprètent* les livres des chefs de doctrines philosophiques ou religieuses, et *professent* ces doctrines dans le sens qui leur est propre. C'est précisément le sens appliqué ici par les auteurs du dictionnaire impérial de Khâng-hî.

[1] 篇 *p'iên* « livre, section de livre. » Voir plus haut la note 1, p. 224.

[2] On trouve dans le grand ouvrage intitulé 經義考 *Kîng i k'ào* « Examen historique et critique des *Kîng* », en 300 *kioûan* et 48 volumes grand in-8°, publié en 1777, sous le règne et par ordre de l'empereur Khien-loung, avec une préface de sa main, à l'encre rouge, un chiffre rectifié du Catalogue de Lieou Hin reproduit par Pan Kou. Il y est dit (k. 294, fol. 2): « Autrefois Liêou Hiâng ayant examiné et collationné les livres (qui avaient été recouvrés), Liêou Hin, son fils, après sa mort, recueillit les notes et les renseignements que son père avait laissés, et en forma un Inventaire général, divisé en sept grandes sections, ou « Catalogues, » dont *six* sont consacrées aux *six classes* des livres que l'on nomme maintenant *néi p'iên* « livres indigènes, » tandis que ceux des écoles de Fŏh (ou de Boud-

manuscrites différentes par les interprétations et les commentaires de différents auteurs), Pan Kou ajoute les observations suivantes :

« On lit dans le *Yĭh* « Livre des transformations : »

« Foŭh-hî, ayant levé ses regards en haut, vit des figures dans le ciel ; les ayant ensuite abaissés, il vit des modèles à imiter sur la terre. Il contempla les formes variées des oiseaux et des quadrupèdes, ainsi que les propriétés diverses de la terre. Des corps à proximité de lui et qu'il pouvait saisir, comme des objets éloignés qu'il pouvait déterminer, il commença à tracer les *huit Koŭa*, ou symboles, dans le dessein de pénétrer la vertu de l'intelligence divine, et dans celui de classer par espèces les propriétés distinctes de tous les êtres[1]. »

dha) et du Táo sont nommés *'ái p'ién* « livres étrangers, ou de doctrines étrangères à la Chine. »

« Parmi les premiers, le Catalogue de Liêou Hin donne (d'après le texte rectifié) les nombres suivants :

		Kioúan ou livres.
1°	Classe du Yĭh King	598
2°	——— Chàng-Choû	190
3°	——— Chî King	398
4°	——— Li kí	1,570
5°	——— Yŏh kí	25
6°	——— Tchûn-ts'ieôu	1,153
7°	——— Lûn yù	416
8°	——— Hiáo King	144
9°	——— Siào Hiŏh	313
	Total	4,779

Différence en plus 1,676.

[1] Ce passage est tiré du *Hi-thséu*, ou « Appendice » au *Yĭh-King*,

« Ce ne fut qu'à la fin des dynasties Yin et Tchêou, lorsque Chéou occupait le trône (1154-1137 avant notre ère), en se mettant en révolte contre le Ciel et en exerçant toutes sortes de cruautés, que Wên-wâng, avec l'aide de tous les princes vassaux, obéit à l'ordre du Ciel (*chún mîng*, c'est-à-dire, renversa la dynastie de Yin, qui avait forfait à son mandat de bien gouverner l'empire) et mit en pratique les doctrines conformes à la raison (*hîng táo*). Les pronostics (ou observations profondes et pénétrantes, *tchên*) de l'homme de nature céleste (*thiên jin*, c'est-à-dire Foŭh-hî) purent être alors compris, et leur interprétation efficace commença dès cette époque. Les six *Hiâo* « lignes de transformations » du *Yĭh* (*Kîng*) formèrent alors deux *p'iên* ou livres [1]. Khoûng-chi (Confucius) y ajouta les explications intitulées *T'ouân* et *Siáng* et l'Appendice nommé *Hî-thséu*. Ces additions, avec d'autres explications des *Kouá*, qui en dépendent, forment, réunies, dix *p'iên* ou livres. C'est pourquoi il est dit que la doctrine du *Yĭh* est profonde (*yĭh táo chîn ì*).

de Confucius. On peut en voir le *texte* avec la traduction dans nos *Sinico-Ægyptiaca* (Paris, 1842, p. 3-4).

[1] 作上下篇 *tsŏh chàng 'hia p'iên*. C'est encore la division actuelle du Yĭh Kîng, qui comprend, dans les éditions ordinaires accompagnées seulement de la glose de Tchou-hi, 74 et 69 feuillets in-8°, ou 143 pages chinoises; ce qui, dans une traduction en langue européenne, formerait bien un volume de même format. On a donc ici une *mesure approximative* du *p'iên* et de l'étendue des textes que comportaient les 4,799 *p'iên* (ou seulement les 3,123 énumérés par Pan Kou) du Catalogue de Liêou Hin.

« Des hommes des temps passés, trois grands saints (*sân chîng*), qui parurent successivement à trois antiquités différentes[1] (pour composer le *Yĭh Kîng*), il a fallu arriver à l'incendie des livres par les Thsîn pour que le Yĭh devînt le livre des sorts et de la divination[2]. La tradition en avait été perdue. La dynastie des Hán s'étant élevée, Thiên-hô fit revivre cette tradition, qui fut remise dans tout son jour par Siouan-youen, en employant les écrits de Khièou (Confucius), de Liang, de Meng (-tseu) et de King-chi. Cette tradition s'est répandue ainsi dans les établissements destinés aux études (*'hiŏh koaân*, les colléges et les écoles publiques), et le peuple, dans ses moments de loisir, a pu se repaître à satiété des discours des deux écoles rivales.

« Liêou Hiâng, dans la révision qu'il fit du texte du *Yĭh Kîng* de la moyenne antiquité[3], se servit des Kîng ou livres canoniques de Khiêou (Confucius), de Liang et de Meng. Peut-être a-t-il retranché des choses qui n'étaient pas dangereuses, et dont on peut regretter la perte. Il n'y a que le *Kîng* (le *Yĭh*

[1] La glose dit que *Foŭh-hî* représente la « haute antiquité, » Wên-wâng la « moyenne antiquité, » et Khoûng-tsèu la « dernière antiquité. »

[2] 爲筮卜之事 *wêï chi poŭh tchî ssé.*

[3] 以中古文易經校 *ì tchoûng kòu wên Yĭh Kîng kiáo.* Sse-kou dit que « Liêou Hiang a employé le terme de *tchoûng* « milieu » pour désigner le livre ou la rédaction de l'empereur Wên-wâng et seulement pour distinguer cette rédaction des opinions étrangères. »

Kîng) de Feï-chî qui soit conforme à l'ancien texte[1]. » Au nombre des treize copies ou rédactions recouvrées du Yĭh-Kîng, énumérées par Liêou Hin (dans Pan Kou), on remarque celle qui est intitulée : « Le *Yĭh Kîng* en douze livres, y compris les commentaires de Khièou (Confucius), Liâng (Kŏh Liàng) et Meng (Méng-tseu) formant trois écoles[2]; » une autre copie intitulée : *Yĭh tchoŭan Tchéou chî eúlh p'iên* « Le *Yĭh Kîng*, avec les explications de Wên-wâng et de Tchéou-koûng, en deux livres, tel qu'il subsiste encore de nos jours. »

2. Le *Choû king* ou Livre des annales. *9 copies d'ouvrages énumérées. 9 écoles. 412 livres.*

La première des copies du *Choû Kîng* énumérées dans le Catalogue a pour titre : « Le Livre des Cháng en caractères antiques; quarante-six *Kioŭan*

[1] Le *Yĭh Kîng* de Feï-chî n'est effectivement pas cité au nombre des *treize* rédactions manuscrites différentes (par les interprétations et les commentaires) citées dans le Catalogue de Liêou Hiàng; mais celle de King-chi y est mentionnée. Sou-chi dit que ce Kîng-chi était un homme de la « mer orientale » (*toûng hàï jîn*), et qu'il était du premier grade littéraire (*pŏh ssé*).

La rédaction de Feï-chî ne s'est pas perdue; j'en possède une édition imprimée en caractères *koù wên*, ou « antiques », qui date de l'année 1596 de notre ère. C'est assurément le plus ancien monument de la littérature chinoise. J'ai eu depuis longtemps l'intention de le reproduire par la lithographie; mais qui s'en serait occupé à notre époque? *Ludicra vanaque mirantur.*

[2] 易經十二篇施孟梁丘三家 *Yĭh Kîng chĭh eúlh p'iên chî Mêng Liâng Khièou sân kiâ.* Sse-kou dit en note que cette copie du Yĭh Kîng comprenait les livres Cháng et Hià, avec les *Dix ailes*; c'est pourquoi elle formait 12 *p'iên* ou livres.

ou chapitres[1]. » C'est celle qui a été reproduite depuis dans toutes les éditions des Kîng. Il s'en trouve aussi une autre intitulée : « Les soixante et onze *p'iên* du Livre des Tchéou[2]. »

Observations de Pan Kou : « On lit dans le *Yĭh Kîng* que le Fleuve fit sortir de son sein le Tableau qui représentait les diagrammes (de Foŭh-hî), que le Cheval blanc à crinière noire (*lŏh*) portait sur son dos le Livre (ou l'écriture primitive), et que le saint homme le prit pour modèle. » (Voir le *Hi-thséu*, première partie.) C'est ainsi que le Livre (*Chôu*) tire de loin son origine. Mais ce fut Khôung-tsèu qui le rédigea. Il ne le fit commencer qu'à Yâo, en descendant vers l'époque des Thsîn (*hia k'ĭh yû Thsîn*). Il se composait alors de cent *p'iên* ou sections, et il y joignit une préface analytique dans laquelle il donnait une idée de son contenu[3]. Les

[1] 尙書古文經四十六卷 *Cháng Choú koù wên kîng ssé chĭh loŭh kioúan.* Ces 46 *kioúan*, dit la Glose, formaient 57 *p'iên.* Selon Sse-kou, on lit dans la préface du *Choú-Kîng* par Khoûng Gân-koüe, descendant de Confucius et commentateur du livre, qui vivait sous les Hán, que les 59 *p'iên* recouvrés forment les 46 *kioúan* ou chapitres actuels.

[2] Sse kou, dans ses notes jointes au Ssé-kí de Sse-ma Thsian dit : « Liêou Hiâng rapporte que, du temps des Tchêou, les chapitres intitulés *Káo* et *Chí* « ordres, commandements, » étaient appelés *Líng*, mot qui a le même sens. Or, des 100 *p'iên* et plus qui furent examinés et mis en ordre (*lûn*) par Khoûng-tsèu, il n'en reste plus maintenant que 45. »

[3] On a mis en doute que la préface que l'on possède aujourd'hui du *Choú Kîng* soit de Confucius; mais elle lui est attribuée par Sse-ma Thsian, par Pan Kou, comme on le voit ci-dessus, et par d'autres lettrés célèbres de la dynastie des Hán.

Thsîn en ayant ordonné la destruction par le feu et fait défense de l'étudier, Fou-seng, de la partie méridionale du royaume de Thsi (aujourd'hui province de Chân-toûng), le cacha dans un mur de son habitation pour le sauver de la destruction. La dynastie des Hán ayant succédé à celle des Thsîn, on parvint alors à recouvrer ainsi vingt-neuf *p'ién* ou sections du Livre[1] sur celles qui étaient perdues, et le contenu de ces chapitres fut dès lors enseigné dans les États de Tsi et de Lou (patrie de Confucius et de Fou-seng).

« Arrivé à l'époque du règne de Hiao-Siouan (73-49 avant notre ère), il y eut les Ngéou-Yâng (père, fils et petit-fils, dont le premier avait étudié sous Fou-cheng), et Hia-heou (disciple du dernier), qui déposèrent au collége impérial (*'Hiŏh koûan*) l'exemplaire du Cháng Choû, en anciens caractères (*koù wén*), qui avait été découvert dans un mur en terre de la demeure de Khoûng-tsèu[2]. Voici comment la découverte en fut faite :

« Sur la fin du règne de Woû-ti (vers 90 avant

[1] Cette partie ainsi recouvrée du *Choû-King* figure au Catalogue de Liéou Hiâng sous ce titre : 經二十九卷 *King eúlh chĭh kiéou kioúan*. Une note de Sse-kou dit que c'étaient là les 29 chapitres recouvrés par Fou-cheng, qui y joignit 41 *p'ién* de Commentaires.

[2] La Glose de Sse-kou ajoute : « On lit dans le *Kiá-yù* « Discours sur la famille de Confucius : » Khoùng Theng (descendant de Confucius), surnommé Tseù-siàng, craignant les effets de la loi de proscription rendue par les Thsîn, s'empressa de cacher le *Cháng Choû*, le *Hiáo King* et le *Lún yù* dans l'intérieur d'un vieux mur en terre d'une salle de la maison du philosophe. »

notre ère), le roi du petit État de Lou (patrie de Confucius) faisant démolir la demeure de Khoûng-tsèu dans le désir qu'il avait d'agrandir son palais, on découvrit un exemplaire du *Châng Choû* en caractères *koù wên*, avec un exemplaire du *Lì-ki*, du *Lûn-yù* et du *Hiáo Kîng*, qui formaient ensemble dix *p'iên*, tous en caractères anciens. Plusieurs rois des petits États se rendirent ensemble à la demeure de l'ancien philosophe, pour y entendre les sons des instruments qui lui avaient aussi appartenu et qui y avaient été conservés. Depuis cette époque, on s'inquiéta de ne pas laisser se détériorer ou se perdre la précieuse découverte. Khoûng Gân-koue, qui descendait de Khoûng-tsèu, se mit aussitôt avec ardeur à la recherche de ces livres. Il en obtint la possession, et, à l'examen scrupuleux qu'il en fit, il reconnut qu'indépendamment des vingt-neuf *p'iên* (déjà sauvés par Fou-seng), il en recouvrait seize *p'iên* en plus[1]. »

Ces faits, rapportés par des historiens contemporains, suffisent amplement, selon nous, pour répondre aux objections soulevées contre l'authenticité du *Choû-Kîng*, tel qu'il nous reste avec ses lacunes. Ce prétendu « vieux roman, » comme on n'a pas craint de l'appeler, est assurément, de tous les anciens monuments historiques de l'antiquité, le plus authentique qui existe[2].

[1] Pan Kou ajoute encore quelques détails spéciaux sur quelques différentes lectures des textes ainsi recouvrés, que nous croyons inutile de reproduire ici.

[2] On peut voir, en outre, des détails plus étendus sur le même

3. Le *Chî king* ou Livre des vers. *14 copies d'ouvrages énumérées. 6 écoles. 416 livres.*

Parmi les 14 copies recouvrées du *Chî King*, appartenant à 6 écoles différentes, la première, dans l'ordre du catalogue de Liêou Hiâng, et aussi dans l'ordre de son importance, est celle en vingt-huit *kiouan* ou livres provenant des trois écoles des États de Lou, de Thsi et de Weï[1]. On en remarque aussi deux autres de l'État de Lou, l'une en vingt-huit livres et l'autre en vingt-cinq; cinq autres de l'état de Thsi.

Observations de Pan Kou : « On lit dans le *Chou King* : « Les vers sont la description (*tchi*) extérieure « des pensées intimes; les chants sont l'expression « prolongée des paroles[2]. » C'est pourquoi les vers sont comme l'écho des sentiments de douleur et de joie que l'on éprouve intérieurement, et les chants en sont comme la forme extérieure prolongée. Ainsi, les paroles que l'on peut noter et que l'on chante,

sujet dans la *Dissertatio octava* du P. Regis, placée en tête de la traduction latine du Y-King, par le même missionnaire, en commun avec les PP. de Mailla et Du Tartre (p. 79-125, éditée par M. Mohl en 1834), et dans les *Prolégomènes* de la traduction du *Chôu-King* (p. 15 et suiv.), par M. A. Legge, déjà cité.

[1] 詩經二十八卷 *Chî King eùlh chĭ păh kioùan, Lou, Thsi, Weï sân kiâ.* Un annotateur dit que Chîn Koûng (Tchîn, dans le *Lì tâï ki ssé*), prince de l'État de Lou, qui régna de 855 à 825 avant J. C. fut l'auteur des vers ou chants de *Lou*; que Héou Thsang le fut de ceux de Thsi, et que Ying (*alias* King), prince de l'État de Weï, 867-855, le fut de ceux de *Weï*.

[2] *Chun-tien*, sub fine.

on les nomme des « vers » (*chî*). Les intonations qu'on leur donne en les prononçant musicalement, on les nomme « chant » (*kó*). C'est pourquoi, dans l'antiquité, il existait un bureau spécial chargé de recueillir les pièces de vers (chantées par les populations), afin que ceux qui les gouvernaient pussent s'en servir et s'instruire, en lisant, des mœurs et coutumes (de ces mêmes populations); et en même temps, savoir, par cette lecture, si elles avaient perdu ou gagné en moralité, et les réformer au besoin.

« Khôung-tsèu recueillit avec beaucoup de sincérité et de soin les vers chantés de la dynastie des Tchêou; il plaça en tête un choix de ceux de la dynastie de Yîn (1401-1137 av. J.C.), et, en dernier lieu, il recueillit ceux de l'État de Lou (sa patrie). L'ensemble de ces vers chantés formait trois cent cinq *p'ién* ou livres.

« A l'avénement fatal des Thsîn, le recueil (de ces chants) était complet, et comme on ne pouvait plus les chanter (*foùng-tsàï*), les tablettes en bambou sur lesquelles ils avaient été recueillis furent laissées dans leurs enveloppes de soie.

« A l'avénement des Hân, Chin, prince de Lou, donna des explications sur ces chants; Yen-kou, de l'État de Tsi, et Han-seng, de l'État de Yen, firent aussi des commentaires sur les mêmes chants. Quelques autres choisirent leurs explications dans le *Tchûn-thsiêou* (de Confucius); mais tous ne réussirent pas à en saisir le sens primtif. C'est seulement

pour les chants de l'État de Lou (comme étant les plus voisins de leur époque) qu'ils en ont le plus approché.

« Les trois écoles (celles de Lou, de Thsi et celle de Han) étaient toutes trois représentées au département des études (*'Hiŏh koûan*). Il y avait en outre l'école de Mao Koûng, dont la doctrine lui avait été transmise successivement de vive voix, depuis Tseu-hia (l'un des plus célèbres disciples de Confucius), que le roi Hien de Hô-kien[1] préférait à toutes les autres, et qui n'était pas encore parvenue à s'établir définitivement (*weī tĕh lĭh*). »

On trouve effectivement dans le Catalogue de Liêou Hiâng deux copies du *Chî Kîng* de Mâo-chi (ou Mao Koûng) : l'une en vingt-deux *kioùan*, et l'autre intitulée ; *Mâo Chî koù hiùn tchoùan*, en trente *kioùan*, comprenant, comme le porte son titre, les explications de Mâo basées sur les anciennes traditions. On voit par là que le Livre des vers n'avait pas beaucoup souffert de la proscription.

4. Le *Li ki*, ou Mémorial des rites. *14 copies d'ouvrages énumérées. 13 écoles. 555 livres.*

La première copie du Lì-kí citée dans le Catalogue de Liêou Hiâng est intitulée : *Lì koù Kîng*, en cinquante-six *kioùan* ou livres, suivi d'un autre *Kîng*, en soixante et dix *p'iên*[2]. Ce sont les rédactions ou co-

[1] Voir plus haut, p. 222.

[2] 禮古經五十六卷經七十篇 *Lì koù Kîng où chĭh loŭh kiouán; kîng thsĭh chĭh p'iên.* Ce sont là les copies, dit la Glose, de Héou-chi et des Taï-chi (les deux frères Taï.

pies mises en première ligne par les Chinois. Vient ensuite le *Kì*, en cent trente et un *p'iên*, rédigé par soixante et dix *tsèu* ou maîtres, qui a servi à tous ceux qui ensuite ont voulu étudier ce livre. On trouve aussi dans cette classe deux ouvrages sur les cérémonies; l'un intitulé : *Tchêou kouân Kîng* ou « le Livre des magistratures sous les Tchêou, en six *p'iên* ou livres, » et le *Tchêou kouân tch'ouân* « Commentaires traditionnels sur les magistratures des Tchêou, en quatre *p'iên.* » Sse-kou fait observer sur la première de ces dernières copies que c'est là le texte du *Tchêou kouân li* de son temps. (Il vivait sous les Thâng[1].)

Enfin, on y remarque encore le *Tchoûng yoûng choue*, texte de l'*Invariable milieu* (aujourd'hui le second des quatre livres classiques), en deux *p'iên.* Dans plusieurs éditions du *Lì Ki*, entre autres dans l'édition des « Treize Kîng, » publiée sous les Thâng, le *Tchoûng yoûng* en forme les 52e et 53e *kioüan*, comme le *Tá 'hiŏh* le 60e; et dans la grande édition publiée par ordre de Khiên-loùng, en 1748 (en 42 vol. in-4°), le *Tchoûng yoûng* en forme les 66 et 67e *kioüan*, comme le *Tá'hiŏh*, ou la « Grande étude, » le premier des « Quatre livres, » en forme le 73e.

Observations de Pan Kou : « On lit dans le *Yĭh*

surnommés, l'un, le « grand » (*Tá Taï*), et l'autre le « petit » (*Siào Taï*).

[1] Cet ouvrage forme 20 *pèn* ou volumes chinois, y compris les commentaires, dans l'édition des 13 Kîng (*chĭh sân kîng*) publiée sous les Thâng, et 22 *pèn* dans l'édition impériale des « sept *Kîng* » publiée sous Khiên-loûng, en 1748.

Kîng : « Il y a des époux et des épouses, des pères « et des enfants, des princes et des ministres, des « hommes de rangs élevés et des hommes de basses « conditions; il existe des principes de convenance « (*lì i*) qui règlent leurs rapports mutuels. » Mais les souverains, empereurs et rois, avaient modifié le texte de ces lois rituelles, selon le temps et les circonstances, en y retranchant ou en y ajoutant quelque chose.

« A l'avénement de la dynastie des Tchêou, l'arbitraire et la force eurent une digue qui leur fut opposée, et les rapports des hommes entre eux trouvèrent leurs règles. C'est pourquoi on nomma l'ouvrage (qui exposait ces règles et ces devoirs) le Livre canonique des devoirs des hommes entre eux[1].

« La décadence de la dynastie des Tchêou étant arrivée, tous les petits princes (qui s'étaient rendus indépendants) transgressèrent les lois et les prescriptions établies, et considérèrent comme mauvais et odieux ce qui blessait leur intérêt personnel; tous abolirent ce qui ne leur convenait pas et l'écartèrent de leurs institutions ou « registres officiels » (*tsĭh*). Dès l'époque de Khoûng-tsèu même, le *Lì ki* n'était déjà plus conservé dans son intégrité[2]. Vint ensuite

[1] 禮經 « Il consistait en 300 articles de prescriptions contre les infractions réprouvées, et 3,000 articles concernant les bonnets ou coiffures, *kouān*; les mariages, *hoūn*, et les choses heureuses et malheureuses, *kĭh hioûng*. » (Glose.)

[2] Lui-même s'en plaignait amèrement. Voir le *Lûn-yù*, passim.

la grande ruine des Thsîn. Enfin la dynastie des Hán s'éleva. Kao Tang-seng[1], né dans le royaume de Lou, réunit tous les documents sur les rites transmis par l'antiquité, sous le titre de « Rites à observer par ceux qui occupent des fonctions publiques[2], » en dix-sept livres. Enfin, du temps de l'empereur Hiáo Siouan (73-49 av. J. C.), Héou-tsang remit en pleine lumière (*tsoüĭ mîng*) les écrits sur les rites de Tái-tĕh (Tái, surnommé « le Sage »), de Tái-chíng (Tái, surnommé « le Saint ») et de Hing-ping, en même temps que les travaux sur les mêmes sujets de tous leurs disciples, formant trois écoles, et les déposa dans le Collége impérial (ou département des études : *Hiŏh koûan*).

« La copie intitulée : *Lì koù Kîng* « l'ancien Livre canonique des rites » (citée ci-dessus), provient du royaume de Lou[3]. Cette copie de la famille Khoûng, avec les études qui y étaient jointes, formait soixante et dix *p'iên* ou livres; le texte formait au plus, à l'examen, trente-neuf *p'iên*. En y ajoutant la copie intitulée : *Mîng t'âng yîn yâng* « (la Doctrine) des deux principes du Temple ou Salle de la lumière[4], » en

[1] C'était un descendant des rois de Thsi, très-versé dans la connaissance de l'antiquité chinoise.

[2] 傳士禮十七篇 *tch'ouán ssé lì chĭh tsĭh p'iên.*

[3] La Glose ajoute que cette copie appartenait à la famille de Khoûng, des descendants de Confucius, et que c'était celle que Khoûng Gan-koüe avait obtenue après sa découverte dans un mur de terre de la demeure de son ancêtre.

[4] C'était, selon une glose, le Rituel négligé de l'ancien temple de la Lumière.

cinq *p'iên;* celle intitulée : *Wâng ssè chî* « Mémoires sur les rites rapportés par les historiens des six rois feudataires » (en vingt et un *p'iên* ou livres, toutes citées dans le catalogue de Liêou Hiâng), on a pu recueillir à peu près tout ce qui constituait les formes rituelles des empereurs (*Thiên-tsèu*), des princes vassaux (*tchoû-Héou*), des seigneurs héréditaires (*Kîng*) et des autres grands dignitaires (*tá-foû*). Quoique (ces derniers rites) ne soient pas applicables comme ceux qui ont été si bien restaurés par (Héou-) Tsang et autres, ils servent à faire connaître et à propager le cérémonial concernant les fonctionnaires publics et les lettrés, ainsi que la manière dont ils doivent se comporter quand ils s'adressent au fils du Ciel (à l'empereur). »

5. Le *Yŏh ki,* ou Mémorial de la musique. *6 copies d'ouvrages énumérées. 6 écoles. 165 livres.*

Observations de Pan Kou : « On lit dans le *Yĭh Kîng* que les anciens rois faisaient de la musique une chose importante pour exciter à la vertu. La dynastie de Yin (1401-1137 av. J. C.) l'employait dans les sacrifices sans victimes faits au Châng-ti « le suprême Souverain, » et aussi dans ceux qui étaient offerts aux mânes des ancêtres.

« C'est pourquoi, depuis l'empereur Hoâng-ti (2697 av. J. C.) jusqu'aux trois dynasties (2205 av. J. C.), chaque genre de musique eut un nom particulier. Khoûng-tsèu a dit : « Pour ceux qui gouvernent « les peuples, rien n'est préférable aux lois rituelles « (*mŏah chén yû lì*); » et pour améliorer les mœurs;

« pour les transformer, rien n'est préférable à la mu-« sique (*mŏuh chén yû yŏh*)[1]. » Le second de ces moyens agit beaucoup sur toutes les actions de la vie. Pendant la décadence de la dynastie des Tchêou, la musique était tombée dans des subtilités si grandes que les intonations, les règles musicales, ne furent plus que des temps sans modulation (*tsïeï*). Ce fut surtout dans les États de Tching et de Weï que le désordre (dans la musique) fut le plus grand. C'est pourquoi il n'en est resté aucune règle.

« A l'avénement de la dynastie des Hán, Tchi-chi put, à l'aide des documents musicaux qui se trouvaient à cette époque réunis dans l'établissement spécial réservé à la musique (*Yŏh kouân*), former un corps d'histoire de ce qui concernait les instruments de métal (*hâng thsiâng*), les tambours et la danse (*koù woù*); mais il ne put en expliquer le sens. Sous le règne des princes des six royaumes, Wên-héou, prince de celui de Wëï (424-388 av. J. C.), était passionné pour l'antiquité qu'il aimait d'une piété filiale. Du vivant du prince Wên, on parvint à lui procurer pour chef de sa musique un homme du nom de Pâo-koûng « chef précieux, » qui lui offrit les ouvrages sur la musique qu'il possédait, lesquels consistaient dans les œuvres de l'un de ses ancêtres qui avait été ministre des Tchêou et intendant de la musique sous cette dynastie. Sous le règne de l'empereur Woû-ti (140-87 av. J. C.), le prince de l'État de Hô-kien

[1] Ce passage se trouve dans le *Hiaò King* ou « Livre de l'obéissance filiale » de Confucius.

offrit en présent à cet empereur tous les documents relatifs à la musique provenant des princes, des lettrés, de Maô (celui qui avait fait un recueil du *Chî King*), en même temps que ce qui avait été recueilli des magistratures des Tchêou (Tchêou koûan), et toutes les choses écrites sur la musique par les philosophes (*tchoû tsèu yân*), pour en composer le *Yŏh Ki* « Mémorial de la musique. » Il lui offrit aussi la « danse des huit musiciens » (*păh yĭh tchî woù*) avec beaucoup d'autres documents, y compris celui de l'empereur Yu, qui, selon la tradition, lui fut donné sur la montagne Tchâng chân [1].

« Du temps de Tching-tí (32-7 av. J. C.), il y eut plusieurs personnes qui sollicitèrent la faveur d'en expliquer le sens, et le résultat fut la composition du *Mémorial* en 24 livres, qui fut offert à l'empereur. Liêou Hiâng, ayant examiné l'ouvrage, trouva que le *Yŏh Ki* en 23 *p'iên* [2] ne lui était pas conforme; il s'y était introduit des additions un peu subtiles dans la doctrine. »

6. Le *Tchûn thsiêou* ou « Le printemps et l'automne, » de *Confucius*. *29 copies d'ouvrages énumérées. 23 écoles. 948 livres.*

Observations de Pan Kou : « Les rois de l'antiquité, chacun dans leur temps, avaient des fonctionnaires

[1] 王禹記二十四篇 *wâng Yu ki eúlh chĭh ssé p'ièn*; l'une des 6 copies portées au Catalogue.

[2] 樂記二十三篇 *yŏh ki éúll chĭh sân p'ién*; la première copie portée sur sa liste.

historiographes (*ssè kouân*), et les princes tenaient à grand honneur de faire mettre par écrit ce qu'ils disaient et faisaient d'une manière sérieuse et réfléchie : leurs édits, lois, ordonnances et règlements (*yân hîng tchâo făh chĭh yè*). L'historiographe de la gauche[1] enregistrait les paroles, les discours[2]; l'historiographe de la droite[3] enregistrait les affaires du gouvernement[4]. Les affaires du gouvernement sont celles qui sont rapportées dans le *Tchûn thsieôu*; les paroles, les discours des souverains sont ceux qui sont rapportés dans le *Châng Choû*[5]. Les empereurs et rois qui furent renversés par des révolutions ne s'étaient pas conformés à cette coutume. La maison des Tchêou avait fait recueillir

[1] 左史 *tsŏh ssè*. C'était le premier historiographe, la gauche ayant toujours été en Chine la place d'honneur.

[2] 記言 *kí yân*.

[3] 右史 *yéou ssè*.

[4] 記事 *kí ssé*.

[5] Ce fait est très-important à constater pour répondre aux objections inconsidérées que l'on a faites contre l'authenticité du *Choû-King*, parce que Confucius, en le rédigeant, y avait rapporté, d'après les «historiographes de la gauche» des premiers souverains de la Chine, les «paroles» ou discours qu'ils avaient prononcés dans les circonstances importantes de leur règne. Ces discours sont assurément plus authentiques que ceux rapportés par Hérodote et Tite-Live (sans parler des autres), parce que ces historiens n'eurent probablement pas à leur disposition, comme Confucius, d'une sincérité si scrupuleuse (ainsi qu'on peut le voir ci-dessus), les archives des «historiographes de la gauche» des anciens souverains de la Perse et de Rome; du moins l'histoire n'en fait pas mention.

et consigner sur des registres tout ce qui la concernait, dans les plus petits détails, lesquels registres ont été détruits (par les Thsîn) et manquent maintenant. Tchoûng-ni (Confucius) étudia attentivement ceux qui existaient de son temps. Quant aux actes, aux faits publics des premiers vénérés souverains (*thsiân chîng tchî niĕh*), il s'est exprimé à leur égard en ces termes[1] : « En ce qui concerne les Lois « rituelles des Hia (*Hia lì*), tout ce que je puis en dire « (*'oû nêng yân*), c'est que ce qui s'en est conservé « dans le petit État de *Ki* ne suffit pas pour en parler « d'une manière certaine. En ce qui concerne les « Rites de la dynastie Yin (*Yin lì*), tout ce que je puis « en dire, c'est que ce qui s'en est conservé dans l'État « de Soûng ne suffit pas pour en parler d'une manière « certaine.

« Les écrits des sages, mis au jour ou rendus pu« blics, ne suffisent pas pour les exposer. S'ils suffi« saient, je pourrais alors en parler avec certitude[2]. »

[1] Dans le *Lûn-yù* ou « Entretiens de Confucius avec ses disciples, » livre III, § 9.

[2] Sse-kou fait sur ce passage, tiré de Confucius, les observations suivantes : « Le *Lûn-yù* contient les paroles de Khoûng-tsèu. Il dit qu'il pourrait bien parler des Rites des dynasties Hia et Yin ; mais que les écrits laissés par les sages des principautés de Kí et de Soung (qui étaient les États primitifs de ces deux dynasties) ne suffisaient pas pour remplir convenablement une telle tâche ; « c'est « pourquoi, ajoute-t-il, je ne suis pas en état de traiter convenable« ment de ces Rites. »

La sincérité et la droiture admirables du caractère de Confucius se montrent dans ces paroles, comme, d'ailleurs, dans toutes celles qu'il a prononcées. Il ne cherche jamais à en imposer.

« En ce qui concerne l'État de Lou (patrie de Confucius), le prince Tchêou Koûng, dans son *Tchéou-li*, y avait compris ce qui concernait cet État. Le « Bureau des Historiographes » (*ssè kouân*) possédait ces documents. C'est pourquoi ils furent vus et examinés par Tsŏh Kieou-ming, lequel, dans sa *Chronique*, s'appuya sur les actes et les faits qui y étaient consignés, pour l'explication de la suite et de la cause des événements. La recherche des causes de l'élévation des individus sert à Tsŏh Kieou-ming à constater le mérite de leurs actions; la recherche des causes de leur défaite ou de leur chute lui sert à stigmatiser leurs crimes et leurs fourberies. Les mouvements du soleil et de la lune lui servent à fixer les nombres du calendrier. Les missions données par la cour à des envoyés près du suzerain pour les affaires du gouvernement, et consignées dans les registres officiels, lui servent à rectifier ce qu'il pouvait y avoir de défectueux dans le cérémonial observé à ce sujet et la musique dont on faisait usage. Si quelqu'un avait dans ses vêtements, dans son attitude, quelque chose de blâmable, il ne le consignait pas par écrit : il le communiquait de bouche à ses disciples; et ses disciples, de retour chez eux, reproduisaient différemment les paroles du maître[1]. Kieou-ming craignit que chacun de ses disciples, en son particulier, n'arrangeât à sa manière ses propres idées en les dénaturant, et n'en perdît le véritable sens.

[1] « Ils reproduisaient, chacun à leur manière, dit Sse-kou, ce qu'ils avaient vu et entendu. »

C'est pourquoi il examina très-attentivement et discuta les affaires de son pays natal (le royaume de Lou), et rédigea son « Commentaire traditionnel » (*tchoùan*)[1] en éclaircissant, par des additions, ce que le Maître (*Foû-tsèu*, Confucius) n'avait pas complétement développé, ou qui manquait dans son « Livre canonique. » Les critiques qu'il y fait du *Tchûn-thsiêou* portent sur les grands personnages (*tá-jîn*), les princes, les ministres et tous ceux qui, à cette époque, eurent en mains le pouvoir et l'autorité (*yèou wêi kioûan chî lïh*), dont les faits et gestes sont tous par lui représentés au vrai dans son *Commentaire*. C'est pourquoi il cacha son livre (*chïh-ì yìn khi choû*) et ne le rendit pas public, afin d'éviter les difficultés du temps (*ssò-ì mien chî nân yè*). Mais, parvenu à la fin de cette époque difficile, le contenu de ce livre se propagea de bouche en bouche (*khèou choüeh liêou hîng*). C'est ainsi que l'on posséda les commentaires (sur le *Tchûn thsiêou* de Confucius) de Koung-yang, de Khŏh-liang, de Tséou et de Kia, formant quatre écoles, dont les rédactions de Koung-yang et de Kŏh-liang furent seules déposées dans l'établissement des études, ou Collége impérial (*Hiŏh koûan*). Tseou n'eut point de partisans ; quant à l'ouvrage de Kia, il n'en a jamais été question. »

Parmi les 29 copies du *Tchûn thsiêou* énumérées par Lieou Hiang dans son Catalogue, la première est intitulée : « L'ancien livre canonique du Prin-

[1] Commentaire sur le *Tchûn thsiêou* de Confucius.

temps et de l'Automne[1], » en 12 livres; plus le *Kìng* seul, en 11 livres. Cette copie, selon Sse-kou, embrassait le texte même de Confucius et les commentaires de Koung-yang et de Kŏh-liang. On remarque ensuite, dans la même énumération, la copie intitulée : « Commentaire de Tsŏh-chi[2], » en 30 livres; le « Commentaire de Koung-yang, » en 11 livres[3]; le « Commentaire de Kŏh-liang, » en 11 livres[4]. On y trouve encore sept autres copies de ces deux derniers anciens commentateurs du *Tchûn thsiêou* de Confucius; puis le livre intitulé : « Les voix des (anciens) royaumes, » en 21 *p'iên* ou livres[5]; les « Voix des nouveaux royaumes, » en 54 sections[6]; le « Livre

[1] 春秋古經十二篇經十一卷 *Tchûn-thsiêou koù King chĭh eúlh p'iên; Kìng chĭh yĭh kioúan.*

[2] 左氏傳十三卷 *Tsŏh-chi tchoúan; chĭh sân kioúan.* « Tsŏh Khieou-Ming, dit Sse-kou, était grand historien de l'État de Lou. » Il était aussi le contemporain de Confucius.

[3] 公羊傳十一卷 *Koung yang tchoúan; chĭh yĭh kioúan.* « Koung-yang-tsèu, dit Sse-kou, était natif de l'État de Thsi; il avait pour petit nom *kâo* « haut, élevé. »

[4] 穀梁傳十一卷 *Kŏh liang tchoúan; chĭh yĭh kioúan.* « Kŏh Liang-tsèu était natif de l'État de Lou. Il avait pour petit nom, dit Sse-kou, *Hi* « joie, contentement. »

[5] 國語二十一篇 *Koŭe yù; eúlh chĭh yĭh p'iên* La Glose dit qu'il fut publié par Tsŏh Kieou-ming.

[6] 新國語五十四篇 *Sin koŭe yù; 'où chĭh ssé 'p'iên.* « Lieou Hiang, dit la Glose, avait divisé les royaumes en anciens et nouveaux. Ils sont réunis dans les éditions imprimées. »

des générations » (*chi pèn*), en 50 sections[1]; la « Chronique des royaumes en guerre » (*Chén koüe tsĭh*), en 33 sections[2]; les « Choses de l'État de Thsîn » (*Thsîn ssè*), en 20 sections[3]; les Fastes annuels depuis la haute antiquité jusqu'alors » (*Tāi koù ì lāi niân ki*), en 2 sections.

Tous ces écrits historiques que je viens d'énumérer existent encore, et j'en possède la plus grande partie (tous, moins les trois derniers). On voit par là que les anciens monuments historiques de la Chine ont été loin d'être tous détruits sous les Thsîn, par suite de l'édit de proscription que l'on a lu précédemment.

Je saisis cette occasion, qui réunit sous ma plume les noms de Confucius et de Tsŏh Kieou-ming, pour répondre de nouveau à une critique injuste, portée légèrement contre Confucius dans ce Journal même (novembre 1839, p. 367), par feu M. Bazin, en ces termes : « Confucius élagua des *Kîng* toute la partie religieuse qui se rapportait, soit à l'explication, soit au développement des dogmes tradition-

[1] « C'étaient, dit la Glose, des Mémoires tirés des bureaux des anciens historiens (*Koù ssé-Koüan ki*) depuis l'empereur Hoâng-ti jusqu'à l'époque du *Tchûn-thsiêou* de Confucius, sur tous les princes féodaux et les grands dignitaires. »

[2] « Ce sont des « Mémoires » sur les temps postérieurs au *Tchûn-thsiéou.* » (Éditeur chinois.)

[3] « Son titre complet est : *Thsîn chi tá tchin Thsîn ssé* « Les affaires de Thsîn, » c'est-à-dire les actes du gouvernement des premiers ministres du temps des Thsîn (comme État séparé) avec les inscriptions gravées sur pierres intitulées : *chân wên* « écrits de la montagne. » (Éd. chin.)

nels; il ne voulut rien y admettre de ce qui était *en dehors du cercle de la raison.* (En supposant le fait vrai, ce n'eût pas été là un bien grand crime.) Je ne sais pas si la philosophie chinoise a gagné quelque chose à cette révision des grands livres de l'antiquité; mais assurément l'histoire y a fait une perte irréparable[1]. »

Comme preuve à l'appui de son accusation si grave, qu'il aurait dû n'avancer que sur des faits authentiques et décisifs, l'auteur signale un écrivain contemporain de Confucius, Tsŏh Khieou-ming (dont il vient d'être question ci-dessus), qui aurait, lui, conservé scrupuleusement les dogmes et les traditions de son pays, « comme on pourrait s'en convaincre, dit-il, par la lecture d'une dissertation rapportée par cet auteur chinois sur le sens de ces paroles des anciens : *Les hommes meurent et ne sont point anéantis.* »

En se bornant, pour preuve de son accusation contre l'honnêteté et la sincérité de l'homme qui a porté ces deux vertus au plus haut degré, à renvoyer à la lecture d'un auteur qui n'est traduit dans

[1] La même accusation avait déjà été portée ailleurs, sous une autre forme, par le même professeur, en disant (*Appendice* à la traduction française de *la Chine* par M. Davis) : « Confucius a opéré sur les King et les livres de l'antiquité chinoise un travail analogue à celui de Platon, analogue à celui d'Aristote sur les dogmes religieux des grandes sociétés auxquelles la Grèce était redevable de sa civilisation (?), c'est-à-dire que ce philosophe élagua de ces livres toute la partie religieuse, qu'il ne comprenait pas très-bien, tout ce qui se rapportait à l'explication et au développement des dogmes traditionnels, en un mot tout ce qui devait lui paraître dépourvu d'intérêt. »

aucune langue européenne, et sans même en indiquer le chapitre, sinon d'une manière très-vague, M. Bazin aurait dû, et c'était son devoir rigoureux, traduire lui-même la dissertation en question, afin que les lecteurs pussent juger de la véracité de son allégation. Ils auraient vu alors que le passage de l'auteur invoqué par M. Bazin à l'appui de sa thèse ne la confirme nullement, ainsi que l'on peut s'en convaincre en lisant la traduction intégrale de la dissertation en question, que j'en ai faite et publiée depuis longtemps, et à laquelle M. Bazin n'a rien trouvé à répondre[1].

Traduction de la dissertation de Tsŏh Khieou-ming, intitulée : « On meurt, mais on ne périt pas tout entier. »

« Mou-cho se trouvant dans le royaume de Tçin, Fan Siouan-tseu alla à sa rencontre et l'interrogea en ces termes : « Les hommes de l'antiquité avaient un « proverbe qui disait : *On meurt, mais on ne périt pas* « *tout entier*[2]. Quel est le sens de ces paroles ? » — Mou-cho ayant hésité à répondre, Fan, surnommé Siouan-

[1] Il y a plus de vingt ans que j'ai fait et publié cette traduction : 1° dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, édité par M. Hachette, article *Khoung-tseu ou Confucius* ; 2° dans mon *Esquisse d'une histoire de la philosophie chinoise*, publiée dans la *Revue indépendante*, des 10 et 25 août 1844, et *Description de la Chine*, t. II, p. 344-388, Paris, Didot, 1853. Je rapporte ici ma réponse en entier, parce que l'accusation portée par M. Bazin a déjà été reproduite plusieurs fois par des écrivains qui l'ont cru sur parole, ou qui trouvaient l'accusation favorable à leurs vues.

[2] 古人有言日死而不朽 *Koù yèou yàn, yoŭeh : ssè eûlh poŭh hieòu.*

tseu, dit : « Autrefois, mes ancêtres précédèrent les temps de Chun, et furent de la famille de Yao. Du temps de la dynastie des Hia, ce fut la famille du *dragon impérial* (la « famille régnante »). Du temps de la dynastie des Chang, ce fut la famille Chi-weï (qui régna sur un petit État nommé Pé). Du temps de la dynastie des Tchêou, ce fut la famille des Thang et des Tou (noms de deux petits royaumes, dont l'un fut anéanti et l'autre absorbé par Tching-wang des Tchêou, 1111 ans av. J. C.). Le chef de l'État de Tçin, qui, par la coupe pleine de sang de bœuf portée à ses lèvres, jura fidélité aux nouveaux Hia (c'est-à-dire aux premiers Tchêou), fut le chef de la famille Fan. N'est ce pas la perpétuité des familles que le proverbe cité a en vue ?

« — Mou-cho dit : « Ce que, moi Pao, j'ai entendu dire à ce sujet diffère totalement de ce que vous appelez *la perpétuité des familles dans une position élevée*, et dont on ne peut pas dire qu'elles *ne périssent pas* comme le bois à l'état de décomposition (*poŭh hiéou*).

« Dans le royaume de Lou il y avait anciennement un ministre d'État qui disait : « Thsang, surnommé après sa mort Wên-tchoúng (le « puîné lettré »), étant venu à mourir, on dit de lui qu'il était « toujours subsistant » (c'est-à-dire, ajoute la Glose, que l'on disait que ses instructions, les œuvres supérieures de son intelligence qu'il avait laissées, seraient transmises aux siècles futurs). N'est-ce pas là la véritable explication du proverbe en question ? Moi je l'ai compris ainsi. Ceux qui sont supérieurs par leur

intelligence aux autres hommes (les « saints, » *chîng*) ont des « vertus » qui subsistent indéfiniment; ceux qui viennent immédiatement après (les « sages, » *hiên*) ont des « mérites » qui subsistent aussi indéfiniment (dans la mémoire des hommes); ceux qui viennent après ces derniers ont des « paroles » qui sont également transmises aux générations futures. Quoique ces trois ordres de sages *ne vivent qu'un certain temps*, on dit d'eux qu'*ils ne périssent pas tout entiers*. Voilà ce que signifie l'expression : *ne pas périr tout entier.* » (*Tsŏh-tchoüan*, k. 5, fol. 31 et suiv.)

On peut voir, par cette citation et cette traduction fidèle, si le prétendu conservateur des dogmes religieux traditionnels de la Chine en a conservé un que le philosophe Khoûng-tsèu, son contemporain, aurait *altéré*, et même *supprimé* dans la révision ou la rédaction des Kîng, comme M. Bazin le lui a injustement reproché à plusieurs reprises. Loin qu'il y ait, dans le texte qui précède, la moindre trace du dogme de l'immortalité de l'âme, comme on l'a formulé dans les temps modernes, la supposition qu'une partie de nous-mêmes, l'âme ou le principe pensant, puisse subsister « personnellement » après la mort n'est pas même faite, et ne se rencontre dans aucune autre partie du même livre, pas plus d'ailleurs que dans les écoles rivales de celle de Confucius. Voilà la vérité.

7. Le *Lûn-yù*, ou les Entretiens philosophiques de confucius avec ses disciples. *12 copies d'ouvrages énumérées. 12 écoles. 229 livres.*

Observations de Pan Kou : « Le *Lûn-yù* comprend les réponses adressées par Khoûng-tsèu aux questions faites par les disciples qu'il eut de son vivant, en même temps que les entretiens ou controverses que ces mêmes disciples eurent entre eux, et qu'ils rapportèrent ensuite à leur maître pour avoir son sentiment. A cette époque chaque disciple portait avec soi de quoi transcrire (les paroles du Maître). Celui-ci étant venu à mourir, ses disciples conférèrent ou collationnèrent ensemble les paroles du Maître, qu'ils avaient recueillies dans ses entretiens, et mirent ces paroles en ordre. C'est pourquoi on nomma le recueil qu'ils en firent : *Lûn-yù* « Entretiens » (de Confucius avec ses disciples).

« A l'avénement de la dynastie des Hán on possédait deux copies ou rédactions différentes des « Entretiens ; » l'une de l'État de Lou (patrie de Confucius) et l'autre de l'État de Thsi (qui lui était contigu). Parmi les personnages éminents qui propagèrent le *Lûn* de Thsi, on comptait Wang kiĕb, gouverneur militaire d'une ville importante ; un censeur de l'empire et plusieurs autres qui formèrent une école à part. Parmi ceux qui propagèrent le *Lûn-yù* de Lou, on compte aussi des personnages importants (qu'il est inutile d'énumérer ici), et qui formèrent aussi des écoles à part. »

La première des 12 copies ou rédactions différentes du *Lûn-yù*, énumérées dans le Catalogue de Lieoû Hiâng, est intitulée : « L'*Ancien Lûn-yù*, » en

21 chapitres[1]. Cette copie fut trouvée dans un mur de la demeure de Confucius. On remarque ensuite la copie de l'État de Thsi, en 22 chapitres; une autre de l'État de Lou, en 20 chapitres, avec des commentaires en 19 chapitres, destinés, dit Sse-kou, à expliquer le sens du *Lûn-yù*. On y remarque aussi les « Dialogues ou entretiens sur la famille de Confucius[2], » en 27 *kiouàn*, et enfin les discours du philosophe dans ses visites à la cour de Ngâï-koûng, prince de Lou[3].

8. Le *Hiao kîng*, ou Livre sur la piété filiale. *13 copies d'ouvrages énumérées. 11 écoles. 59 livres.*

Observations de Pan Kou : « Le Hiáo Kîng a été composé par Khoûng tsèu pour instruire Thseng-tsèu (son disciple) dans la doctrine de la « piété filiale ». Cette piété filiale est le livre du ciel (*thiên' tchi kîng*), le devoir de la terre (*tí tchî í*), la règle des actions

[1] 論語古二十一篇 *Lûn-yù koù : eúlh chǐh yǐh p'iên.*

[2] 孔子家語二十七卷 *Khoûng-tsèu kiâ yù ; eúlh chǐh tsǐh kiouán.* Sse-Kou dit en note que ce n'est pas le *Kiâ-yù* que l'on possède aujourd'hui.

[3] 孔子三朝七篇 *Khoûng tsèu sân tc'hâo ; tsǐh p'iên.* Sse-kou dit que cette copie fait partie du *Lì-kì* de Tá-Taï (voir plus haut, p. 344), et qu'elle y forme un chapitre. Ce sont, ajoute-t-il, les paroles adressées par Khoûng-tsèu à Ngâï-koung, prince de l'État de Lou (494 ans av. J. C.), pendant les *trois* visites que le philosophe fit à la cour de ce prince. C'est pourquoi le titre porte *sân tc'hâo* « trois cours, » ou plutôt : « trois visites de la cour. » Cette copie forme trois chapitres dans l'édition impériale du *Lì-kì*, publiée en 1748; ce sont les chapitres LXI, LXIV et LXXII.

des peuples (*min tchî hing*). Toutes les paroles qui y sont exprimées tendent à élever les cœurs. C'est pourquoi on l'a nommé le « Livre de la piété filiale » (*'Hiáo Kîng*).

« A l'avénement de la dynastie des Hán, les docteurs du premier degré : Tchang-tsun, Kiang-young, Heou tsang, firent des observations sur la copie présentée par Yih. Gan, Tchâng-heou, Tchang-yu, commentèrent le livre. Chacun d'eux donna au livre le nom de son école; mais ils s'accordèrent tous sur le texte même. Seulement le texte en ancienne écriture (*koù-wén*) trouvé dans un mur de la famille de Khoûng-tsèu en diffère. Celui-ci avait reçu des additions dans la famille, qui ne se trouvent pas dans les autres copies[1]. »

La première copie énumérée dans le Catalogue de Lieou Hiâng a pour titre : *L'Ancien livre de la piété filiale*[2], de la famille de Khoûng-tsèu, en 1 livre. Une autre, portant le titre de *Livre de la piété filiale*, en 1 chapitre[3] et 18 paragraphes, est la rédaction adoptée par quatre écoles. On trouve aussi, dans cette section, des copies du *Eulh-yà*[4] et du *Siaò-yà*.

[1] Sse-kou dit que l'ancien *Hiáo-Kîng* comprenait dans son texte 1872 caractères, et que le *Kîng* actuel n'en comprend que 400 et plus.

[2] 孝經古孔氏一篇 *Hiaó Kîng koù Khoûng-chi yǐh p'ién.* Il comprend 22 paragraphes, et était en écriture *koù-wén.*

[3] 孝經一篇 *Hiaó Kîng yǐh p'ién.*

[4] 爾雅 *Eùlh yà* ; en 3 *kioüan* et 20 *p'ién.*

9. Le *Siào 'hioh*, ou la Petite étude. *12 copies d'ouvrages énumérées. 10 écoles. 45 livres.*

Observations de Pan Kou : « On lit dans le *Yĭh Kîng* Livre des transformations : « Dans la haute anti- « quité les « cordelettes nouées » (*kĭh-chîng*) servaient « seules à gouverner. Dans la suite des temps les « hommes d'une capacité et d'une vertu éminentes « (*chîng jîn*) remplacèrent les cordelettes par l'écriture « inventée par Kiĕh. Tous les fonctionnaires publics « (*pĕh kouân*) s'en servirent alors dans l'administration « des populations (*litt.* des « dix mille peuples »), « et dans les affaires des tribunaux pour rendre la « justice. On s'en servit dès lors pour traiter toutes « les affaires importantes [1]. »

« Le symbole *Koùaï* (auquel ce passage se rapporte) signifie que « la lumière brille à la cour du roi. » Cela veut dire que ceux qui entourent les rois, qui résident près d'eux, doivent employer les plus grands moyens pour instruire le peuple. »

« Dans l'antiquité (moyenne), poursuit Pan Kou, dès l'âge de huit ans on entrait à la « petite école » (école primaire). C'est pourquoi un fonctionnaire des Tchêou, du nom de Pao [2], qui avait dans ses attributions l'éducation des enfants royaux (*koŭe-tsèu*), leur faisait enseigner les « six sortes de formation des

[1] Ce passage est tiré textuellement du *Hi ts'eû* ou « Appendice » au *Yĭh Kîng*, par Confucius, k. 3; il se rapporte au diagramme *Koùaï*, le 6e du livre : *Koùaï yâng yû wâng thîng* « la lumière brille à la cour du roi. »

[2] Sse-kou dit que Pào chí (« la famille Pào ») remplissait une fonction qui dépendait des « Magistrats de la terre » (*tí kouán*).

caractères, ou de l'écriture» (*loŭh choû*), que l'on nomme : 1° *Siàng hîng* « figurant la forme des objets; » 2° *Siàng szé* « figurant les choses; » 3° *Siàng î* « figurant, ou représentant les idées; » 4° *Siàng chîng* « figurant le son » (par addition à l'image d'un groupe phonétique); 5° *tchoùan tchù* « inverses ou opposés ; » 6° *kià tsiéï* « à sens empruntés ou métaphoriques [1]. » Cette formation des caractères est la base fondamentale de l'écriture [2] ».

[1] On peut consulter « sur cette formation des caractères divisée en « six classes, » mon *Essai sur l'origine et la formation similaire des écritures figuratives chinoise et égyptienne*. Paris, 1842, in-8°. La nomenclature est ici un peu différente; mais ce sont les mêmes principes.

[2] Sse-kou dit, sur ce passage : « Les caractères « figurant la forme » sont ceux qui représentent aussi exactement que possible la figure ou la forme des objets, en traçant leurs linéaments de façon à pouvoir les reconnaître, et qu'en les voyant on puisse dire, par exemple : « C'est le Soleil, ou la Lune. » Ceux qui « figurent les choses, » ce sont ceux qui les « indiquent » (*tchì szé*, expression moderne). Cela veut dire que, en les « regardant, » on peut avoir une conception suffisante des « choses » qu'on a voulu « figurer, » et que, en les examinant bien, on peut s'en former une idée vraie.

« Ceux qui « figurent ou représentent les idées, » ce sont ceux que nous appelons : « à idées combinées » (*hoéï î*,) c'est-à-dire cette classe de caractères comparatifs qui, par la « réunion, » la « combinaison » de leurs traits, lorsqu'on les voit, « montrent » (*tchì*) en quelque sorte l'idée que l'on doit s'en former; comme, lorsqu'on montre un homme de guerre, on peut croire que c'en est bien un.

« Ceux qui « figurent ou représentent le son, » ce sont ceux qui « donnent une forme au son » (*hîng chîng*), c'est-à-dire qui, de la chose, font un nom (*î szé wéï mîng*). Prenons pour exemple la formation des caractères 江 河 *kiâng hô* (les noms des deux grands fleuves de la Chine); ce sont des noms de cette classe. (Ils sont formés de deux éléments : l'un, celui de gauche, qui « figure l'eau; » et les seconds, ceux de droite, qui « représentent seulement » les articu-

« La dynastie des Hán s'étant élevée, Sou-ho inventa l'écriture *thsáo* (en forme de roseaux[1]). Il en publia aussi les règles en disant qu'elles serviraient à l'usage du grand historiographe, et que les jeunes gens qui étudieraient ce genre d'écriture pourraient réciter ou reproduire de vive voix jusqu'à neuf mille caractères à présenter au souverain, c'est-à-dire qu'ils obtiendraient de devenir historiographes (en reproduisant, par cette espèce de *sténographie*, toutes les paroles ou les discours qu'ils entendraient, à mesure qu'ils sortiraient de la bouche de ceux qui les prononceraient[2]); de plus, que l'on pourrait expérimenter (cette écriture), en

lations *kiáng* et *kó*, par deux caractères ou éléments pris *phonétiquement*.)

« Les caractères « inverses » sont ceux qui constituent une classe à part, laquelle est formée cependant sur les mêmes principes que la première; seulement, les traits de ces caractères présentent entre eux une « opposition; » ils sont comme « renversés; » par exemple : 考 老 *khào*, *lào*. Les caractères « métaphoriques » ou d'emprunt sont ceux qui s'appliquent à des choses qui, originairement, ne pouvaient pas être « représentées, » et dont le nom, s'accordant (avec le son du caractère employé), donne une idée approximative de la chose ou de l'objet en vue.

« La signification des caractères (de l'écriture chinoise) rentre en totalité dans ces six classes de formation de l'écriture. C'est pourquoi il est dit, dans le texte, qu'elles « constituent la base fondamentale des caractères. »

[1] Sse-kou dit que ce fut Tchoúang ou Tcháng qui l'inventa. Voir aussi l'ouvrage précédemment cité, p. 27. D'autres le nomment Tchang-ping.

[2] Cette *tachygraphie* aurait pu alors donner naissance à l'écriture *alphabétique*, si la langue chinoise n'y était pas absolument réfractaire. Les Japonais l'ont empruntée aux Chinois.

l'employant à reproduire les six corps ou espèces de caractères. Son avantage le plus important (aux yeux de l'inventeur), c'était de pouvoir, par son moyen, devenir apte à être président ou chef du bureau des historiographes impériaux, secrétaire rédacteur dans le bureau des écrivains officiels.

« Les employés inférieurs en relations avec le peuple, dans les documents qu'ils présentent à leurs supérieurs, emploient en certain nombre, sans examen et sans choix, l'un des six corps de caractères : 1° Le *koù-wên*, ou « écriture antique ; » 2° le *k'i-tséu* « écriture de fantaisie ; » 3° le *tchoùan choû* « écriture ancienne à traits grêles ; » 4° le *li choû* « écriture des bureaux ; » 5° le *méou-tchoûan* « écriture grêle ressemblant au chanvre ; » 6° le *tchoûng choû* « écriture en forme de vers ; » toutes écritures pour l'emploi desquelles il faut connaître à fond les écritures anciennes et modernes, celle même des sceaux, et avec lesquelles il faut les comparer, les collationner, pour s'assurer de ce que les documents en question renferment.

« En ce qui concerne la forme et la signification des écritures anciennes, si l'on ne connaît pas leurs synonymies avec les écritures modernes, alors on est forcé de laisser beaucoup de lacunes (dans les transcriptions). Et si l'on interroge tous les anciens jusqu'au temps de Ngaï-ti (six ans avant notre ère), on ne trouve chez eux aucune règle, aucun moyen pour se fixer sur le vrai ou le faux (c'est-à-dire sur la transcription et l'interprétation vraie ou fausse des

anciennes formes de l'écriture). Chaque homme en agit selon sa fantaisie[1]. C'est pourquoi Khoûng-tsèu disait : « J'ai presque vu moi-même le jour où les historiographes (de la dynastie Cháng) laissaient des lacunes dans leurs récits (quand ils n'étaient pas sûrs de la lecture des documents qu'ils avaient à leur disposition[2]). » Cette sincérité est aujourd'hui perdue ! Car il est déplorable de voir comme insensiblement l'inexactitude et la légèreté (des écrivains) se sont glissées depuis dans leurs productions.

« Les écrits (sur l'écriture, cités dans le Catalogue) de Tchéou, l'historiographe[3], qui vivait à l'époque des Tchêou, et qui était à la tête du Bureau des historiens (*Szè koûan*), furent enseignés dans les écoles primaires (*'Hiŏh thoûng*). L'écriture qu'il inventa diffère du corps d'écriture en *koù-wên* des ouvrages trouvés dans le mur de la famille de Khoûng-tsèu. L'écriture inventée par Li-ssé, premier ministre des

[1] « Chacun, dit Ssé-kou, forme des caractères d'écriture selon sa propre idée (*kŏh tsáï szé i cùlh wêï tsèu*). »

[2] Ce passage est tiré du *Lûn-yù* (ch. xv, § 25). Confucius désirait montrer par là, disent les commentateurs, que, ne voulant pas avancer des choses ou des faits dont ils n'étaient pas suffisamment sûrs, les historiographes laissaient l'interprétation des documents en *blanc* ; ce qui prouvait leur sincérité.

[3] Il vivait sous le règne de l'empereur Siouan-wang des Tchêou, 827 ans avant notre ère. La copie de son ouvrage, portée au Catalogue de Lieou Hiang, est intitulée : 史籀十五篇 *Szè Tchéou chĭh 'où p'iên* « les quinze Livres (sur l'écriture) de l'historien Tchéou. » Six de ces livres ou chapitres se perdirent du temps de Wou-ti (140-87 av. J. C.).

Thsîn[1], est la reproduction des sept règles ou paradigmes (*tsĭh tchâng*) de T'sâng-kiĕh[2]. Celle inventée par Tchao-kâo, chef des équipages (*kiû foù ling*), est aussi la même que celle des six règles ou paradigmes de Yoûen-li. Enfin, celle que le grand historiographe (*tâï szè ling*) Hoû Moû-king a inventée n'est aussi que celle des sept paradigmes (*tsĭh tchâng*) en usage parmi les premiers lettrés de l'empire. Les caractères de l'écriture (*wên tsèu*) doivent la plus grande partie de leurs formes aux écrits de l'historiographe Tchéou; et l'écriture *tchouàn* (image altérée des objets), avec les changements ou modifications qu'elle a subis dans la suite des temps, est celle que l'on appelle maintenant *Thsîn-tchoùan*, ou des Thsîn (que l'on nomme aussi *siào tchoùan*, la « petite écriture *tchoùan* »). C'est celle qui est devenue du temps des Thsîn « l'écriture des Bureaux » (*lì choû*). Ayant pris naissance dans les Bureaux des prisons, où les affaires étaient nombreuses, cette écriture devint très-irrégulière et subit promptement beaucoup d'altérations. Voilà ce qu'est devenue par l'usage l'écriture *lì*, ou des Bureaux.

« A l'avénement des Hán (202 av. notre ère), les maîtres d'écriture des villages réunirent ensemble les trois sortes d'écriture de T'sâng-kiĕh, de Youen-li

[1] Voir plus haut, sur ce personnage, p. 205.

[2] Il était « ministre de la droite » de l'ancien empereur Hoâng-ti, qui régnait 2,698 ans avant notre ère.

Une copie de son ouvrage est portée au Catalogue de Licou Hiang, sous le titre de : *T'sâng-kiĕh yĭh p'ièn* « l'Ouvrage sur l'écriture de T'sâng-kiĕh, » en un livre.

et des docteurs ou premiers lettrés (*pòh ʿhiŏh*), et séparèrent leurs divers éléments en soixante caractères, qui furent considérés comme formant un *tchâng*, ou « paradigme; » et le nombre de ceux qu'ils composèrent ainsi s'éleva en tout à cinquante-cinq, y compris ceux qui avaient été formés par Tʿsâng-kiĕh.

« Du temps de Wou-ti (140-85 av. notre ère), Sse-ma Siâng-jou[1], dans son écrit sur l'écriture, ne changea généralement rien aux caractères en usage. Du temps de Youan-ti (48-33 av. J. C.), l'historiographe de la porte jaune (impérial), Yêou, fit aussi un essai sur l'écriture (*tsŏh kĭh tsiéou pʿiên*). Du temps de Tching-ti (32-7), il entreprit de rédiger un autre ouvrage du même genre (intitulé : *Youân châng yĭh pʿiên*), à l'aide d'un artiste habile en écriture, nommé Li-tchang, et en caractères conformes à ceux de Tʿsâng-kiĕh. Tous les essais qui furent faits dans ce genre eurent la même source.

« En arrivant aux années de règne nommées *youan-chi* (1-5 de notre ère), les mouvements et les troubles qui eurent lieu dans l'empire pénétrèrent jusque dans les écoles primaires (*thoûng siào ʿhiŏh*), et parmi les centaines de requêtes et de mémoriaux qui arrivèrent à la cour, Yâng-hioûng choisit ceux

[1] De la même famille que Sse-ma Tsien; il fut appelé à la cour de l'empereur Wou-ti, l'an 138 avant notre ère. Il était originaire de la ville de Tching-tou, dans la province actuelle de Sse-tchouan. Son ouvrage sur l'écriture est porté dans le Catalogue de Lieou Hiang, sous le titre de : *Fân tsiâng, yĭh pʿiên*.

qui pouvaient être de quelque usage pour composer son ouvrage intitulé : *Hiún tswûn p'iên* « Recueil d'explications sur différents sujets; » et dans sa rédaction il suivit le genre d'écriture de T'sâng-kiĕh. Mais, en outre, il fit quelques changements à cette même écriture en y ajoutant de nouveaux caractères, le tout renfermé dans quatre-vingt-neuf *tchâng* ou articles. Le serviteur[1] (*tch'în*, c'est-à-dire Pan Kou qui parle lui-même) continua ensuite le travail de Yâng-hioûng, en y ajoutant treize autres articles. La totalité de ces paradigmes ou listes de caractères (*tchâng*) s'élève à cent trois, non compris ceux qui ont été ajoutés depuis. Ils comprennent tous ceux qui sont contenus dans les ouvrages rangés dans le Catalogue à la classe des six Kîng[2] (la classe même qui vient d'être décrite par Pan Kou). Un grand

[1] Weï-tchao dit qu'ici « le caractère *tc'hîn* (ordinairement « sujet, » ministre, même) désigne l'historien Pan Kou, qui se nomme ainsi lui-même. Les treize articles qu'il ajouta à ceux de son prédécesseur, dit-il, n'ont pas été distingués des premiers par la postérité. Il se pourrait qu'ils se trouvassent dans la seconde section de l'ouvrage de T'sâng kiĕh. »

[2] Un des ouvrages sur l'écriture, porté au Catalogue de Lieou-Hiang, est intitulé : 八體六技 *păh t'i loŭh ki* « Les six arts de former les huit sortes de caractères. » Weï-tchao dit en note que les « huit corps » de caractères sont les suivants : 1° le *tá tchoùan* ; 2° le *siào tchoùan* ; 3° le *kĕh foû* « l'écriture entaillée sur deux planchettes correspondant l'une à l'autre » (comme les billets détachés d'une souche) ; 4° l'écriture imitant les vers, *tc'hoûng choû* ; 5° l'écriture des sceaux, *moù yîn* ; 6° l'écriture *choû*, employée pour les copies de livres ; 7° l'écriture *choû*, en forme de lame ; 8° l'écriture *li*, des « Bureaux. »

nombre des anciens caractères de T'sâng-kiĕh ont cessé d'être enseignés par les maîtres vulgaires (dans les écoles primaires), qui en avaient perdu le sens. Du temps de Siouan-ti (73 av. J. C.), on rencontra un homme de Thsi qui put les expliquer correctement. Il fut suivi par Tchang, qui développa le travail de son prédécesseur en l'accompagnant d'un bon commentaire. Arriva enfin le fils de Ngaï sun, Tou-lin, qui en donna une explication complète, et les réunit en un seul corps[1].

« *Résumé du premier catalogue de l'inventaire général, comprenant les kíng. 103 écoles, 3122 p'iĕn* ou livres.

« Des textes composant les six *Kíng* ou « Livres canoniques », ajoute Pan Kou, celui sur la « musique » (*Yŏh*) est destiné à faire connaître l'harmonie qui existe entre les intelligences divines et les sentiments humains (*ì hô chîn jîn tchî piào yè*). Le « Livre des vers, ou des chants nationaux » (*Chî*) est destiné à rectifier l'usage et le sens des expressions (par la forme qui leur est donnée). Le « Mémorial des rites » (*Lì ki*) est destiné à rendre clairs et évidents les rapports entre elles des différentes classes sociales

[1] L'ouvrage de Tou-lin est porté au Catalogue de Lieou Hiang; il a pour titre : *Tou-lin Tsâng-kiĕh koú, yĭh p'iĕn* « Les causes (des caractères) de T'sang kiĕh, » en un livre.

Une autre copie du même ouvrage, portée aussi au Catalogue, a pour titre : *Tou-lin T'sang-kiĕh hiún tswàn yĭh p'iĕn* « Explication développée (des caractères) de T'sang-kiĕh, par Tou-lin; » un livre.

(*ì mîng t'î*). C'est pourquoi il n'est pas rédigé en forme d'enseignements (*woû hiún yè*). Le « Livre par excellence » (*Choû*) est destiné à développer, par les conseils de l'expérience et le savoir, l'art de gouverner les peuples. Le « Printemps et l'Automne » (*Tchûn-thsiêou*) est destiné à choisir ou faire la part des faits historiques auxquels on peut donner sa confiance, parmi ceux qui sont consignés dans les registres publics. Ces cinq *Kîng* ou « Livres canoniques » donnent la raison des cinq grandes vertus cardinales immuables (*'où tc'hâng*), qui sont la « bienfaisance, » la « justice, » la « convenance, » la « science ou la sagesse » et la « sincérité, » en montrant les rapports mutuels des choses entre elles, en même temps que ce qui les constitue. Le « Livre des transformations » (*Yih Kîng*) est la source commune des cinq précédents, et dont ils procèdent. C'est pourquoi il est dit que ce que l'on ne peut voir clairement dans le *Yih Kîng* se trouve dans les forces virtuelles du Ciel et de la Terre (*k'iên k'oûan*), ou ce qui agit incessamment dans la cessation et la production des êtres (*hoëh ki hoû sïh ì*[1]). Ce qui signifie que, dans le Ciel et sur la Terre sont le principe et la fin des choses (*yù thîen ti wêï tchoûng tc'hì yè*).

« Quant à l'étude des cinq *Kîng*, il y a eu, selon les temps, des variations et des changements opérés, comme il y en a eu dans l'étude des cinq éléments (*'où hîng*), selon l'usage qu'on en faisait. Dans l'antiquité,

[1] Ces paroles sont tirées du *Hi-t'sçú*, ou « Appendice » au *Yih King*, de Confucius.

les étudiants cultivaient une portion de terre pour leur entretien pendant deux ans, et apprenaient un des *Kîng*. Leur étude consistait à se familiariser avec l'ensemble de son contenu, et c'était tout. C'est pourquoi ils y consacraient peu de temps par jour, ce qui suffisait pour se nourrir de la substance de ses bons enseignements. A trente ans l'étude des cinq *Kîng* était terminée. Dans la suite des temps, l'explication des *Kîng* cessa d'être enseignée dans des commentaires par les intendants des études. En outre, ceux qui les fréquentaient ne « méditaient pas beaucoup sur ce qu'ils entendaient souvent, » ce qui aurait pu « diminuer pour eux les sens douteux[1]; » de plus, leur application étant souvent détournée (de l'objet de leurs études), le sens des textes qu'ils étudiaient leur échappait par ses difficultés, et la véritable signification des phrases était complétement rompue; de sorte que les textes devenaient pour eux comme des corps en ruine (*hoăi hîng tî*), ayant leurs formes toutes dénaturées.

« Dans leurs discours, un texte de cinq caractères

[1] Les mots entre guillemets sont extraits par Pan Kou du *Lûn-yù* de Confucius (Ch. II, § 18). Il les a introduits dans son texte pour mieux exprimer sa pensée.

Sse-kou fait, sur cet endroit, les observations suivantes, en rapportant le passage entier de Confucius signifiant : « Écoutez beaucoup afin de diminuer vos doutes; soyez attentifs à ce que vous dites, afin de ne rien exprimer de superflu; rarement alors vous commettrez des fautes. » Cela veut dire que « la méthode » à suivre pour celui qui étudie, c'est d'apporter la plus grande application; elle consiste aussi à beaucoup écouter (les explications du maître) sur les points douteux, et ensuite à remplir les lacunes que l'on

est délayé jusqu'à former vingt ou trente mille mots (*tchi yû eùlh sân wén yân*). Ensuite ils vont se présenter au tir de l'arc, dans le but de faire une grande course à cheval. C'est pourquoi les jeunes gens maintenant n'ont chez eux qu'un des *Kîng*, afin qu'ils puissent en parler quand ils auront la tête blanche (étant vieux). Ils se reposent sur ce qu'ils ont appris par l'habitude, et déprécient tout ce qu'ils n'ont pas étudié. Finalement, il faut cacher aux yeux cet état des études actuelles; il inspire trop de douleur (*tchoûng ì tséu pi thsèu 'hiŏh tchè; tchî tá hoán yè*[1]). »

Toutes les observations qui précèdent, de l'historien Pan Kou, sont des plus instructives. Elles en apprennent plus sur l'état des études en Chine, au commencement de notre ère, et sur les matières qui en étaient l'objet, que les plus longues dissertations. Il en est de même pour celles que le célèbre historien a faites sur les trente-sept autres classes des six Catalogues de Liêou Hiâng. C'est ce qui m'a engagé à les traduire toutes intégralement. On a ainsi, en abrégé, un traité historique complet de toute la littérature chinoise antérieure à notre ère, rédigé par l'un des plus savants lettrés de la Chine, lequel, par un concours de circonstances peut-être unique, avait à sa disposition la presque totalité des monu-

a dans l'esprit par les explications reçues. Alors on commettra peu d'erreurs ou de fautes. »

[1] Je transcris la phrase du célèbre historien, pour que l'on ne m'accuse pas de l'avoir inventée. Ses paroles amères pourraient encore trouver de nos jours, et ailleurs qu'en Chine, plus d'une explication.

ments littéraires recouvrés après l'incendie des livres.

II. 諸子畧 Tchôu tsèu lioh. *Catalogue des écrivains philosophes et lettrés.*

Classes.		Titres sommaires.	Kiâ.	P'iên.
10.	儒家	*Joû kiâ.* École des Lettrés...	53	836
11.	道 |	*Táo kiâ.* École du Táo.......	37	993
12.	陰陽 |	*Yîn Yâng kiâ.* École des 2 Premiers principes....	21	369
13.	法家	*Făh kiâ.* École des Lois.....	10	217
14.	名 |	*Mîng kiâ.* École des Noms...	7	36
15.	墨 |	*Mĕh kiâ.* École de Mĕh......	6	86
16.	從橫 |	*Ts'oûng hoâng kiâ*......	12	107
17.	雜 |	*Tsăh kiâ.* École mixte.......	20	403
18.	農 |	*Noûng kiâ.* École agricole....	9	114
19.	小說 |	*Siào choüe kiâ.* École légère.	15	1380
		Totaux..............	190	4541[1]

10. *Joû kiâ.* École des lettrés. *52 copies d'ouvrages énumérées. 53 écoles. 836 p'iên* ou *livres.*

« L'école des *Joû*, dit Pan Kou, tire son origine du

[1] Le texte ne porte aux totaux que 189 *kiâ* et 4,324 *p'iên.* Mais dans l'énumération en détail les chiffres sont les mêmes que ceux qui sont donnés ci-dessus. Il y aura eu des additions faites à la première énumération du Catalogue, sans que l'on ait modifié les résumés. Il en est de même pour les autres Catalogues, sur lesquels il y a aussi des différences en plus ou en moins.

Ministère de l'enseignement public» (*Szé t'oû tchî Kouân*). Elle était alors composée d'hommes qui étaient les auxiliaires des princes, les instruisaient à se conformer aux lois naturelles des deux premiers grands principes (le *Yîn* et le *Yâng*), et leur enseignaient, par l'éducation qu'ils leur donnaient, à transformer leur conduite[1]; ses connaissances, elle les puise dans les six *Kîng* (*yéou wên yû loŭh Kîng tchî tchôung*); ses idées se concentrent et se renferment dans les limites de l'humanité et de la justice (*liéou i yû jîn i tchî tsi*). Elle commence par donner en exemple les lois des souverains Yâo et Chûn; elle met en lumière les instructions de Wên-wâng et de Wôu-wâng; elle a en grande vénération les paroles du maître Tchôung-nî (Confucius), qui sont pour elle de la plus haute gravité, comme étant l'expression de la plus haute raison (*yû tão tsoüï wĕï kâo*).

« Khoûng-tsèu a dit : « Quand j'ai eu à louer quel-« qu'un, je l'ai fait après un examen réfléchi de ses « mérites[2]. »

« La gloire éminente de Thâng Yu[3], les bienfaits abondants des dynasties Yin et Tchêou, l'étendue des mérites de Tchoûng-nî, en les examinant bien,

[1] L'école des lettrés, en Chine, date de l'origine de la monarchie. Elle a occupé la même place et a joué le même rôle que la caste des Brahmanes dans l'Inde. Celle-ci, avec le temps, s'est rendue héréditaire, tandis qu'en Chine l'école des lettrés s'est toujours recrutée dans le sein du peuple, en ne se prévalant que de ses connaissances et de ses mérites.

[2] Ces paroles sont tirées du *Lûn-yù*, chap. xv, § 24.

[3] Qui répara les désastres du déluge de Yâo.

se ressemblent complétement. Cependant, quant à l'influence exercée (par ces grands hommes), elle a diminué, et la corruption des mœurs s'en est suivie. En outre, dans la suite des temps, il y eut Yang[1], qui se sépara de la doctrine primitive. Si quelqu'un abuse le peuple par des mensonges et des flatteries, il s'attire lui-même du respect, et ensuite le peuple le suit avec docilité. C'est ainsi que les cinq *Kìng* ont été méprisés et délaissés (*chî-ì où Kìng k'oûaī sīh*). L'école des lettrés est insensiblement tombée en décadence. C'est cette perversité qui fait la douleur des lettrés[2]. »

Cette dixième classe comprend les écrivains auxquels les Chinois ont donné le nom de *tsèu*[3]. On

[1] Yang, ou Yang-tchou, était contemporain de Meng-tsèu, qui parle de lui en ces termes : « Il n'apparaît plus de saints rois (pour gouverner l'empire); les princes et les vassaux se livrent à la licence la plus effrénée; les lettrés inoccupés (le commentaire dit *sans emplois*) professent les principes les plus opposés et les plus étranges; les doctrines des sectaires *Yang-tchou* et *Mé-ti* remplissent l'empire. *La doctrine de Yang-tchou est :* « chacun pour soi ; » *elle ne reconnaît pas de supérieurs.* » (Meng-tsèu, liv. I. chap. VI, S. 9.)

[2] Meng-tsèu avait déjà jeté le cri d'alarme quand il disait : « Moi, effrayé des progrès que font ces dangereuses doctrines, je défends celle des saints hommes des temps passés; je combats celles de Yang et de Mĕh; je repousse leurs propositions corruptrices, afin que des prédicateurs pervers ne surgissent pas dans l'empire pour les répandre. Une fois que ces doctrines perverses sont entrées dans les cœurs, elles corrompent les actions; une fois qu'elles sont pratiquées dans les actions, elles corrompent tous les devoirs qui règlent l'existence sociale. Si les saints hommes de l'antiquité paraissaient de nouveau sur la terre, ils ne changeraient rien à mes paroles. » (Meng-tsèu, liv. I, chap. VI, S 9.)

[3] 子 *Tsèu* ou *tsz'*, littéralement : *fils*. Partout, dans les *Szé-choû*,

y remarque les écrits de Ngan-tsèu (en 8 *p'iên* ou livres); de Tsèu-sze, petit-fils de Khoûng-tsèu (en 23 livres); de Lou-tsèu, disciple de Confucius (en 18 livres); de Chi-tsèu, l'un des soixante et douze principaux disciples de Confucius (en 21 livres); de Loung-sun Ni-tsèu, l'un des soixante et douze disciples de Confucius (en 28 livres); de Meng-tsèu, dont il vient d'être question, et qui fut disciple de Tsèu-ssê (en 11 livres); du prince de Hô-kiên, surnommé le Sage, qui s'occupa avec tant d'ardeur de la recherche et de la conservation des livres, après l'édit de proscription, et dont il a été parlé plus haut (p. 222). Tous les écrivains de cette classe sont de l'école de Confucius, qui lui-même ne se donne que comme le propagateur de l'ancienne doctrine.

On remarque encore, dans cette classe, un ouvrage intitulé « Histoire des Tchêou » (*Tchêou szè*), en 6 livres [1]; un autre intitulé : « Administration des Tchêou » (*Tchêou tching*), en 6 livres [2]; un autre

les « Quatre livres classiques » de la Chine, ce nom est appliqué à Khoûng-tsèu (Confucius), et il y signifie « le Maitre, » parce que ce sont ses disciples qui s'entretiennent avec lui ou entre eux des sujets qui y sont traités. Ce nom a été appliqué ensuite aux disciples mêmes de Confucius, qui sont devenus les « Maîtres » d'autres disciples; puis à presque tous les écrivains distingués des différentes écoles, comme Lao-tsèu, Lie-tsèu, Tchouang-tsèu, Hoaï-nân-tsèu, etc.

[1] Composé, selon les uns, sous les rois Hôeï et Siâng-wâng (676-617 av. J. C.); selon d'autres, du temps de Hien-wâng (368-319 av. J. C.); d'autres enfin en placent la rédaction à l'époque de Confucius.

[2] « Lois et règlements de l'administration des Tchêou. » (Glose.)

sur les « Lois de la même dynastie » (*Tchéou făh*), en 9 livres[1].

11. *Tao kiá*. École du Tao. *40 copies d'ouvrages énumérées. 37 écoles. 993 livres.*

« L'école du Táo, dit Pan Kou, tire son origine de la « section chargée de la rédaction du calendrier dans le Bureau des historiens » (*Szè Kouân lĭh kí*). La formation complète des êtres (*t'chîng*); leur destruction (*p'áï*), leur conservation et leur mort (*t'sién wâng*), l'infortune et le bonheur (*hŏh foŭh*) : voilà les thèmes sur lesquels s'est exercée anciennement et s'exerce encore de nos jours l'école du Táo. Cependant, dans la suite, elle a su prendre pour but, et retenir comme point fondamental de sa doctrine, le « pur vide » (*thsîng hîu*), afin de conserver l'humilité, l'infériorité (*pî*), la « flexibilité » (*jŏh*), pour se maintenir toujours soi-même dans la poursuite de son propre dessein (*tséu tc'hî*). Voilà la doctrine des sages de l'école qui maintiennent leur visage tourné vers le sud (*thseù kiûn-jîn nân mién tchî choŭh yè*). Elle s'accorde en cela avec ce qui est dit de l'empereur Yâo, « qu'il était capable de faire toutes concessions » (*k'ĕh jáng*[2]). Les prescriptions « d'humilité » enseignées dans le *Yĭh Kîng* (symbole *k'iên*) et les « quatre vertus d'accroissement » (*ssé yĭh*) sont les sujets que cette école s'est

[1] « Lois conformes à celles du ciel et de la terre pour établir toutes les magistratures. » (Glose.)

[2] Ces expressions se trouvent au commencement du *Choû King*, ch. *Yâo-tien*.

attachée à développer[1]. C'est avec le principe de « laisser tout faire, de ne s'occuper de rien » (*fàng tchè*), que l'on pratique la doctrine en question. Alors on n'a qu'une préoccupation, qu'un désir, celui de rejeter complétement l'étude des rites, y compris aussi le rejet de l'humanité et de la justice (*kiên k'i jîn ì*). Ce qui revient à dire qu'il suffit seulement de s'en rapporter au « pur vide » (*jin thsîng hîu*) « pour pouvoir gouverner les hommes » (*k'è-ì wĕï tchi*)[2]. »

Les écrits de l'école que nous examinons ici sont beaucoup plus nombreux que ceux de la précédente. On y remarque d'abord les écrits de Yĭh-tsèu (en 22 *p'iên* ou livres), qui précéda Lao-tsèu, mais qui est resté beaucoup moins célèbre[3]; ceux de I-yin (en 51 *p'iên* ou livres); ceux de Lao-tsèu, en

[1] Ssse-kou dit à ce sujet : « Les « quatre vertus d'accroissement, » d'utilité ou de bénéfice sont appelées : 1° le *Táo*, ou la « voie du ciel » (*thiên táo*), qui diminue le plein (l'orgueil) et « augmente » l'humilité; 2° la « voie de la terre » (*tì táo*), qui transforme le « plein, » et répand l'humilité; 3° les Esprits (*Kouèï-chîn*) qui portent préjudice au « plein » pour procurer le bonheur; 4° la « voie de l'homme » (*jîn táo*) qui hait le « plein » (l'orgueil) et aime l'humilité. Cette « humilité » est celle enseignée dans le *Koúa* de « l'humilité, » du Yĭh-Kîng. »

[2] Cette appréciation de la doctrine de l'école du Táo, faite par Pan Kou, est très-juste et très-remarquable, comme d'ailleurs toutes celles qu'il fait ici des différentes écoles, lesquelles étaient bien plus nombreuses en Chine qu'on ne se le figure ordinairement.

[3] « Yĭh ou Yŭh, dit la Glose, avait pour petit nom Hioûng (Ourse); il fut général sous les Tchêou. Il en est parlé depuis Wên-wâng (1100 ans av. J. C). Il fut investi sous les Tchêou du titre de dynaste (*tsèu*) de l'État de Tsou. »

plusieurs copies avec des commentaires différents; ceux de Wên-tsèu[1], disciple de Lào-tsèu (en 9 livres); ceux de Koân Yin-tsèu[2] (en 9 livres); ceux de Tchouâng-tsèu (en 52 livres); ceux de Lïeh-tsèu (en 8 livres), antérieur à Tchouâng-tsèu, qui le cite; ceux de Hŏh Kouan-tsèu, ainsi nommé parce qu'il portait un bonnet formé de plumes de l'oiseau *hŏh;* il n'habitait que les montagnes. On remarque aussi parmi les productions de cette école, énumérées dans le Catalogue de Liêou Hiâng, plusieurs écrits attribués ou relatifs à l'ancien empereur Hoâng-ti (2697 ans av. J. C.), tels que les «Quatre Livres canoniques de Hoâng-tí» (*Hoâng-tissékîng*), en 4 *p'iên* ou livres; les «Princes et Ministres de Hoâng-tí» (*Hoâng ti kiûn tchîn*), en 10 livres, que l'on suppose avoir été rédigés à l'époque où se formèrent les «six royaumes» (au VI[e] siècle avant notre ère); un autre écrit du même genre intitulé : «Mélanges sur l'empereur Hoâng-tí» (*Tsăh Hoâng-ti*), en 58 *p'iên* ou livres, dont la rédaction est aussi attribuée à des sages (*hiên*) de la même époque.

On voit, par ce qui précède, que l'école du Tào, qui, depuis le II[e] siècle de notre ère, rivalise, en Chine, avec celle de Fŏh ou Bouddha, avait déjà,

[1] «Il était contemporain de Khoûng-tsèu, dit la Glose, et il est cité comme ayant été interrogé par Ping-wang des Tchéou (770-718 av. J. C.).»

[2] «Étant gardien en chef du passage (pour se rendre à l'ouest de la Chine), dit la Glose, et Lao-tsèu étant venu pour le traverser, Kouan-yin, surnommé Hi, abandonna sa charge pour suivre le philosophe dans son voyage à l'occident de la Chine.»

alors, de nombreux partisans. Celle de Fŏh allait bientôt lui faire une grande concurrence près des souverains et du peuple, auxquels il faut toujours du merveilleux.

12. *Yîn-Yâng.* École des deux premiers principes. *22 copies d'ouvrages énumérées. 21 écoles. 169 livres.*

« Cette école, selon Pan Kou, tire son origine de l'ancienne magistrature de Hi et de Ho (astronomes officiels héréditaires sous le règne de l'empereur Yâo, dont il est parlé dans le *Choû-Kîng*). « Se conformer avec respect (aux signes) manifestés par le ciel lumineux (*king chún háo thiên*); calculer et figurer (les mouvements) du soleil, de la lune, des étoiles et des constellations zodiacales (*lĭh siâng jĭh youĕh sing tchîn*), et communiquer ainsi avec déférence aux populations l'état des saisons (*king chéou mîn chî*)[1] : » voilà ce dont cette école s'occupe spécialement, et ce qu'elle s'est chargée de développer. Tout ce qu'elle a pu saisir et comprendre de ces principes, elle l'a mis en pratique; alors elle en a tiré des déductions sur ce qu'il fallait éviter et craindre, et s'est plongée dans les petits calculs de la géomancie et de la divination. Elle a répudié, abandonné les affaires des hommes (*ché jîn ssé*) pour se livrer tout entière à celles des esprits et des génies (*cûlh jîn kouèï chîn*). »

Cette école des deux principes Yîn et Yâng (qui figuraient primitivement le Soleil, qui est le Yâng, et la Lune qui est le Yîn) se divise elle-

[1] Ce passage est tiré textuellement du *Choû King*, ch. *Yâo-tién*.

même en 21 autres écoles. En Chine, comme ailleurs, l'étude de l'astronomie, qui était, dans l'origine, fondée sur les observations des mouvements célestes pour connaître le cours des saisons, et pour établir le calendrier, dégénéra promptement en astrologie, et devint ainsi une source abondante de superstitions, contre lesquelles Confucius et son école ont constamment lutté.

13. *Fah kiá*. École des légistes. *10 copies d'ouvrages énumérées. 10 écoles. 217 livres.*

« Cette école, dit Pan Kou, tire son origine du Bureau de législation (*Lì Kouân*). Elle a pour but d'enseigner quand il faut récompenser et quand on doit punir (*sin chàng piĕ făh*) afin d'aider à établir des règlements conformes aux rites et à la justice.

« On lit dans le *Yĭh Kíng* : « Les premiers rois, afin « d'éclairer (les populations) sur ce qui constituait les « crimes et délits, firent des lois et ordonnances (pour « les prévenir[1]). » C'est là ce dont s'occupe principalement cette école, et ce qu'elle s'est chargée de développer. En ce qui touche à la peine capitale (*k'ĕh* « section des membres »), cette école la professe. Il s'ensuit qu'elle n'enseigne pas l'amélioration, la transformation (de l'homme : *woû kiáo hóa*) et qu'elle repousse la propagation des sentiments d'humanité et d'amour du prochain (*k'iú jîn 'ài*). Elle croit de son devoir de maintenir rigoureusement les lois pénales (*jîn hîng făh*), et désire que, pour renforcer le gouvernement, on aille jusqu'à l'application des

[1] Ces paroles sont celles de Confucius sur le 21e *Koúa* de Foŭh-hi.

peines les plus sévères (*tchi yâ t'sân hâï*), jusqu'à blesser et détruire dans les relations de famille tous les sentiments d'affection (*tchi thsîn chàng ngân pŏh héou*). »

On voit par cette appréciation d'un historien qui écrivait dans le Ier siècle de notre ère, que si, en Chine, on considérait l'emploi des châtiments rigoureux comme nécessaire pour gouverner le peuple, il se trouvait cependant des écrivains qui n'hésitaient pas alors à condamner l'école qui professait ces principes.

On ne remarque, dans les ouvrages énumérés par Lieou Hiang, aucun écrit d'auteur ancien. Celui qui y est cité le premier est celui de Li-tsèu, en 32 livres; cet écrivain fut ministre de Wen-heou des Weï, 387 avant notre ère.

14. *Mîng kiâ*. École des écrivains à dénominations. *7 copies d'ouvrages énumérées. 7 écoles. 36 livres.*

« L'école des écrivains à « dénominations, » dit Pan Kou, tire son origine du Bureau ou Ministère des rites (*Lì Kouân*). Anciennement les *mîng* « ceux qui avaient obtenu un grand renom, » et ceux qui occupaient une charge publique, n'étaient pas confondus. Dans le « Livre des Rites » même, une certaine différence est établie entre eux. Khoûng-tsèu a dit : « La première chose à faire pour un ministre [1], « ce serait de rendre correctes les dénominations des

[1] Ce passage est tiré du *Lûn-yù*, chap. XIII, § 3. Tsèu-lou avait demandé à Confucius, son maître, « ce à quoi il s'appliquerait

« personnes et des choses. Si les noms ou dénomina-« tions ne sont pas correctes, exactes, alors les ins-« tructions qui les concernent n'y répondent pas « comme il convient; les instructions ne répondant « pas aux dénominations des personnes et des choses, « alors les affaires n'obtiennent pas une complète « solution. »

« Voilà, ajoute Pan Kou, ce que cette école s'est chargée de développer, en y joignant des avertissements, des injonctions pour s'y conformer; sans quoi, suppose-t-elle, il n'en peut résulter que beaucoup de désordres et de grandes perturbations. »

On remarque, parmi les ouvrages énumérés dans le Catalogue de Lieou Hiang, ceux d'écrivains qui remontent au IVe ou au Ve siècle avant notre ère, tels que ceux de Yin Wên-tsèu (en 1 livre), qui vivait du temps des « royaumes en guerre » (*chên koüe*). Mais ces écrivains sont ignorés de nos jours.

On comprend que, du temps de Confucius et après, à une époque où la dynastie des Tchêou était en décadence, où les États qui s'étaient formés de ses dépouilles étaient en guerre, un grand désordre se soit établi dans les noms et dénominations de toute nature, et que l'on ait senti la nécessité d'y remédier. C'est ce qui motivait la réponse de Confucius à son disciple Tsèu-lou. Mais cette nécessité a cessé à notre époque.

d'abord si le prince de l'État de Weï l'appelait pour diriger son gouvernement; » Confucius lui répondit par les paroles citées.

15. *Meh kiá.* École de Meh, *professant l'amour universel. 6 copies énumérées. 6 écoles. 86 livres.*

« L'école de Mĕh[1], dit Pan Kou, tire son origine du « Temple de la pureté » (*thsîng miáo*), dans lequel on conserve les grands roseaux dont on couvre les maisons et les poutres rondes qui leur servent de support. C'est ainsi qu'il honore l'économie (*chi-ì kouéï kièn*)[2].

« Cette école enseigne qu'il vaut mieux nourrir et entretenir cinq vieillards que trois (*yàng sân lào où kêng*); c'est ainsi qu'il faut comprendre le plus d'êtres possible dans son affection; qu'il faut choisir pour être soldats ceux qui sont les plus habiles à tirer de l'arc, et que c'est ainsi qu'on élève les sages; qu'il faut sacrifier aux mânes de ses ancêtres et avoir un profond respect pour son père, et que c'est ainsi que l'on honore les génies. « Agissez en « vous conformant aux quatre saisons, dit encore « Mĕh, et c'est ainsi que vous serez soustraits à cette « (prétendue) destinée (*mîng*) qui domine vos actions; « considérez le monde avec les sentiments d'une vraie

[1] Ce philosophe vivait (selon l'auteur du recueil intitulé : 諸子彙函 *Tchôu tséu 'wéï hân* « Recueil de morceaux choisis de tous les philosophes, » en 26 *kiouan* ou livres, publié en 1621, K. 3, fol. 64) sous le règne de Ping-wang des Tchéou, c'est-à-dire de 770 à 718 avant notre ère. Sse-kou dit que Mĕh fut un grand fonctionnaire, *tá-fóu*, de l'État de Soung, et qu'il vécut postérieurement à Confucius.

[2] Sse-kou dit que, par ces paroles figurées, Pan Kou exprime la pureté, la simplicité des principes de Mĕh et de son école (*yân khì tchĭh soú yè*).

« piété filiale, et c'est ainsi que vous vous élèverez « (à cette conception supérieure) de l'identité dans « tout[1]. » Voilà les principes que Mĕh et son école se sont chargés de développer, en y ajoutant que ceux qui sont humbles et vivent dans l'obscurité, les mettent en pratique; qu'ils voient dans l'épargne un profit, et que c'est la cause pourquoi, sans pratiquer les rites, ils arrivent à se pénétrer profondément du sentiment de l'amour[2], sans connaître de distinctions de parenté, à quelque degré que ce soit. » Au nombre des copies énumérées se trouve l'ouvrage de Mĕh-tsèu[3], en 71 *p'iên* ou livres. On n'en possède maintenant que des fragments.

[1] 以孝視天下是以上同 *ì 'hiáo chi thiên 'hia; chí-ì chàng t'oûng.*

[2] 愛 *'áï* « amour en général, bienveillance, compassion, » etc.

[3] 默子七十一篇 *Mĕh-tsèu, thsĭh chĭ yĭh p'iên.* Le *Tchôu-tsèu 'wéï hân,* cité plus haut, n'en donne que quelques extraits, en 4 pages. M. J. Legge a publié dans les *Prolégomènes* du second volume de ses *Chinese Classics,* p. 103-119, les fragments qui subsistent de l'ouvrage de Mĕh, en y joignant une traduction anglaise. Voici un passage des fragments de Mĕh, qui donnera une idée de sa manière de raisonner : « Parlons maintenant du temps présent; on peut dire que ses dangers, ses maux, sont des plus grands. Ils sont tels que les plus grands royaumes attaquent les petits pour s'en emparer; que les grandes familles portent le trouble dans les petites; que les forts dépouillent les faibles; que la multitude opprime ceux qui sont en petit nombre; que les hommes fourbes et rusés trompent les simples; que les nobles, ou ceux qui sont élevés en dignité, insultent les vilains. Voilà les maux qui désolent le monde (*thsèu thiên-'hiá tchî háï yè*). » (Partie 3.) Cela s'écrivait en Chine au ve siècle avant notre ère. Rien n'est changé.

16. *Thsoûng-hoâng kiâ.* École des hommes aux jambes croisées. *12 copies énumérées. 12 écoles. 107 livres.*

« L'école « des jambes croisées » (*thsoûng-hoâng*), dit Pan Kou, tire son origine du « Bureau des voyageurs » (*hîng jîn tchî Koûan*). Khoûng-tsèu a dit : « Qu'un homme ait appris à réciter les trois cents « odes du « Livre des vers », et qu'il soit envoyé « en mission dans les quatre parties du monde, il « ne peut répondre (sans interprète) aux paroles « qu'on lui adresse ; quoiqu'il sache beaucoup, à quoi « pourra-t-il servir[1] ? »

« Il dit encore : « Oh ! l'envoyé ! l'envoyé[2] ! » Ce qui signifie que celui qui, étant dans une position donnée, reçoit le mandat de traiter convenablement une affaire, la manque, s'il n'a pas reçu également l'aptitude pour la bien remplir. Voilà le thème que l'école développe, en y ajoutant que, si des hommes pervers agissent ainsi, alors c'est que le supérieur est abusé par des paroles trompeuses et que sa confiance a été aussi surprise. »

On remarque, parmi les ouvrages énumérés dans le Catalogue, les écrits de Sou-tsèu (en 31 livres) et ceux de Tchang-tsèu (en 10 livres).

[1] Ce passage, un peu modifié ici, est tiré du *Lûn-yù*, chap. XIII, § 5. Sse-kou l'explique ainsi : « Cela veut dire qu'un homme qui n'est pas très-versé dans les affaires qu'il est chargé de traiter (*poŭh tá yû ssé*), eût-il lu et même appris par cœur tout le « Livre des vers, » quoique très-instruit d'ailleurs, ne serait, dans ce cas, d'aucun usage. »

[2] *Lûn-yù*, chap. XIV, § 26.

17. *Tsah kiá.* École mixte. *20 copies énumérées. 20 écoles. 403 p'iên ou livres.*

« L'école mixte, dit Pan Kou, tire son origine du « Bureau consultatif » (*ì Koûan*), qui était composé de membres appartenant aux écoles des Lettrés, de Mĕh, réunis à ceux des Dénominatifs et des Légistes (*kiên Joû Mĕh hô Ming Făh*), lequel Bureau avait à connaître de toutes les affaires qui concernaient le gouvernement du royaume. La surveillance même du gouvernement du roi n'était pas étrangère à leurs attributions. Voilà, ajoute Pan Kou, sur quels sujets cette école s'est exercée. Elle a beaucoup étendu ses limites; elle a dépassé toutes les bornes; mais il n'est rien qui rentre dans ce qui concerne le cœur humain (*woû ssó koûeï sîn*). »

Les premiers des écrits de cette école énumérés dans le Catalogue de Lieôu Hiâng sont ceux de Khoûngkia (en 26 livres), lequel, selon les uns, était historiographe de l'ancien empereur Hôang-ti, ou, selon d'autres, d'un souverain de la dynastie Hià (2000 ans avant notre ère); celui qui vient ensuite est attribué, selon la tradition, au grand Yu (*Tá Yu chĭh sân tsĭh p'iên*, en 37 livres). On y remarque ensuite les écrits de Chitsèu (en 20 livres), du royaume de Lou, qui vivait sur la fin de la dynastie des Tchêou; le *Tchûnthsieôu* de Liu-chi (*Liu Pou-wei*[1]); ceux de Hoăï-nân-

[1] J'en possède une édition en cinq volumes chinois, avec commentaires, publiée du temps de la dynastie des Mîng. Elle a pour titre : 呂氏春秋 *Liu-chi Tchûn-thsiêou*, en 24 *kióuan* ou livres. C'était un des principaux ministres de l'incendiaire des

tsèu, comprenant ses écrits ésotériques (*néï p'ièn*, en 21 livres) et ses écrits exotériques (*'ái p'ièn*, en 33 livres). Les ouvrages de ce prince philosophe, dont il a déjà été question (voir p. 223), forment 4 volumes en 21 *kiouan* ou livres, dans la grande Collection des œuvres complètes des dix anciens philosophes (*Chih tsèu t'sioûan choû*).

18. *Noûng-kiâ.* École des écrivains sur l'agriculture. *9 copies énumérées. 9 écoles. 114 livres.*

« Cette école, dit Pan Kou, tire son origine du Bureau ou Département du Génie qui préside aux fruits de la terre » (*Noûng-tsih*, établi sous le règne de l'empereur Chîn-Noûng « le divin agriculteur, » 3218 ans avant notre ère); lequel Bureau avait dans ses attributions celles de distribuer aux agriculteurs toutes les espèces de grains (pour semences), d'encourager l'agriculture et la culture des mûriers, afin de subvenir à l'habillement et à la nourriture des populations. C'est pourquoi ce Bureau ou Département était divisé en huit sections administratives. La première concernait « l'alimentation » (*chih*); la deuxième, les marchandises ou les « objets d'échange » (*hó*).

« Khoung-tsèu a dit : « L'une des choses les plus importantes (dans un gouvernement), c'est la nourriture du peuple [1]. »

livres. Son ouvrage renferme beaucoup de faits curieux sur l'antiquité chinoise. Il en sera question ailleurs.

[1] 所重民食 *ssò tchoúng mîn chih.* Ces paroles éternellement vraies sont tirées du *Lún-yù*, ch. xx, § 8.

« Voilà ce que l'école en question, poursuit Pan Kou, s'est donné la mission de développer dans ses écrits, y compris tout ce qui concerne les pauvres habitants des campagnes, afin de faire ce que les rois de vertus éminentes (*chîng wâng*) ne font pas, et ne peuvent faire par eux-mêmes [1].

« Elle désire faire en sorte que les ministres des princes vassaux, toutes les fois que l'agriculture est en souffrance, y remédient en ramenant l'ordre dans tous les rangs de la société (*litt.* en haut et en bas). »

La première copie énumérée dans le Catalogue de Lieôu Hiâng est l'ouvrage sur l'agriculture attribué à Chîn Noûng[2] (en 20 livres). La seconde (en 17 livres) est de Yè Lao, et de la même époque. « Cet auteur agricole, dit la Glose, séjournait tour à tour dans les États de Thsi et de Thsou. Il habitait les champs pour aider les laboureurs et les diriger dans les travaux du labourage et des semailles. Il était âgé; c'est pour cela qu'on lui a donné le surnom de *Lào* « vieux. »

19. *Siào choue kiâ.* L'École de la littérature

[1] « C'est-à-dire, remarque Sse-kou, que les rois de vertus éminentes ne peuvent veiller par eux-mêmes à toutes les affaires de leur gouvernement. »

[2] 神農二十篇 *Chîn-noûng eûlh chĭh p'iên.* « A l'époque des six royaumes, ajoute la Glose, à l'époque aussi où tous les lettrés (*tchôu tsèu*) étaient dans le plus grand désarroi, ils appliquèrent leur esprit aux choses de l'agriculture et recherchèrent à en déterminer les principes, qu'ils attribuèrent à Chîn-Noûng pour inspirer plus de confiance. »

LÉGÈRE ET DES ROMANS. *15 copies énumérées. 15 écoles. 1380 livres.*

« Cette école, dit Pan Kou, tire son origine des Bureaux des employés les plus infimes[1] (*pâi koûan*). Les conversations des rues (*kiâï t'ân*), les entretiens des carrefours (*hiàng yiù*), les conversations que l'on entend dans les bouges (*tào t'ing t'oû*) : ce sont les sujets de composition des écrivains de cette école.

« Khoûng-tsèu a dit : « Même dans les compositions inférieures ou légères (*siào tào*), il doit y avoir quelque chose digne d'être pris en considération. Toutefois, si l'on veut s'étendre à ce qu'on y trouve sur les faits et les choses éloignées, il est à craindre que l'on ne rencontre une mare bourbeuse, dans laquelle on se perdrait. C'est pourquoi l'homme supérieur n'en fait pas le sujet de ses études (*Kiûn-tsèu fĕh wêi yè*[2]). »

[1] « Ceux qui avaient anciennement la surveillance des rues et autres endroits publics où se rassemblait la foule du peuple, et où l'on entendait toutes sortes de récits. »

« Les rois des petits États, dit la Glose, qui désiraient connaître les mœurs et les habitudes des gens qui habitaient ces endroits publics, établirent ces Bureaux des employés infimes, afin d'étudier cette population et d'en recueillir les paroles et les récits. De nos jours même on appelle les « expressions doubles » (*ngoù yù*) ou à « double entente, » des expressions basses ou vulgaires.

[2] Tous les traducteurs du *Lûn-yù* se sont trompés sur le sens de ce passage de Confucius. Moi-même je lui ai donné un autre sens (en suivant la Glose de Tchou-hi) dans ma traduction des « Quatre livres » (*Confucius et Mencius*), les « Quatre Livres de philosophie morale et politique de la Chine ; » dans les *Livres sacrés de l'Orient*, p. 215, et *Confucius et Mencius*, p. 190). C'est là le danger auquel on s'expose, lorsqu'on traduit des anciens auteurs en s'appuyant sur des

« Cependant, ajoute Pan Kou, on ne doit pas, pour cela, détruire ces écrits. Aux portes des (maisons de) village, on apprend toujours quelque chose; de ce qu'on y a recueilli on peut aussi en faire son profit et ne pas le laisser perdre. Si quelqu'un y trouve une bonne parole à retenir, quand ce ne serait qu'un fêtu de paille (*t'seôu*), ou des broussailles (*yû*), des choses incohérentes (*kouâng*), ces choses peuvent être utilisées. »

Parmi les écrits nombreux et considérables de cette école énumérés par Lieôu Hiâng, on trouve d'abord des écrits de deux auteurs qui ont déjà été cités à l'école du « Tao » (p. 280); ceux de I-yin, intitulés: « Discours ou entretiens de I-yin » (en 27 *p'ién* ou livres [1]); les « Discours ou entretiens de Yoh-tsèu » (en 19 livres[2]). On remarque ensuite « l'Examen des choses des Tchêou » (*Tchéou khào*, en 76 livres); les « Mémoires du Bureau des anciens historiographes » (*thsîng ssè tsèu*, en 57 livres); les « Discours de l'ancien empereur Hoâng-ti » (*Hoâng-ti choüe*, en 40 livres); et enfin un recueil en 943 *p'ién* ou livres qui a pour titre « Récits du commencement du

commentateurs modernes, qui voient souvent dans l'auteur qu'ils interprètent ce qui n'est que dans leur propre esprit. Le commentateur du *Lûn-yù*, dans le *Chîh sân Kîng*, publié sous les Thang (618-900), et qui était plus rapproché de l'antiquité, a entendu ce passage comme Pan Kou, qui écrivit son histoire dans la seconde moitié du 1er siècle de notre ère. La version mandchoue a commis la même erreur que les commentateurs modernes.

[1] « Ce sont, dit la Glose, des discours superficiels et légers qui ressemblent à de pures inventions. »

[2] « Ils ont été augmentés dans des temps postérieurs. » (*Id.*)

règne de Yu, jusqu'à la fin des Tchêou » (c'est-à-dire, de l'année 2224 à l'année 256 avant notre ère).

La Glose dit que ce furent des individus de la province du Hô-nân qui rédigèrent cet ouvrage sous le règne de Wou-ti (143-87 av. J. C.). Mais un autre auteur cité, Ying-chao, dit que ces rédacteurs ne firent que « mettre en ordre les textes de Mémoires composés sous les Tchêou ».

Quoi qu'il en soit, il est curieux de rencontrer en Chine le roman historique et la littérature légère cultivés déjà cinq ou six siècles avant notre ère, même avant l'époque de Confucius, qui trouvait qu'elle n'était pas tout à fait à dédaigner.

Résumé du deuxième catalogue de l'inventaire général, comprenant les écrits recouvrés de tous les philosophes et lettrés. 89 écoles. 4324 p'iên ou livres.

« Sur les dix grandes Écoles (qui viennent d'être énumérées précédemment) de tous les écrivains philosophes, dit Pan Kou, il n'en est que neuf qui puissent être réellement prises en considération, comme étant sorties, toutes les neuf, des principes de conduite et du gouvernement des (anciens) rois, et par conséquent, comme ayant propagé et mis en évidence ces mêmes principes, en cherchant à les faire pratiquer dans le gouvernement de tous les princes qui se sont succédé de génération en génération, distinguant le bien du mal dans leur manière d'agir. C'est pourquoi les doctrines professées par ces neuf

écoles (*kièou kiâ tchî chŭh*) sont comme des traits effilés (*foûng* « aiguilles ») qui se produisent dans tous leurs écrits. Chacune de ces écoles apporte une règle, un principe d'après lequel elle exalte ce qu'elle considère comme étant le bien (*chén*); puis, partant de là à grande vitesse, comme un cheval au galop, les écrivains de ces écoles réunissent, dans leurs discours, les paroles que tous les princes ont prononcées, quoiqu'elles diffèrent, si on les compare entre elles, comme l'eau et le feu, qui se détruisent mutuellement et se produisent aussi mutuellement. En ce qui touche l'humanité et la justice, les écoles en question sont d'accord pour les honorer et les respecter; en ce qui touche l'union et la concorde entre elles, elles sont en opposition; et cependant elles sont d'accord dans le but qu'elles poursuivent, qui est le meilleur état social (*t'chîng*, *litt.* « la perfection »).

« On lit dans le *Yĭh King*[1] : « Dans le monde physique tout concourt au même but, et cependant c'est « par des voies bien différentes. Si l'on veut en rechercher la cause unique, on peut y revenir cent fois « par la méditation sans la trouver[2]. »

[1] *Hi-t'seú*, ch. v. Ce sont les paroles de Confucius. Voir le *Chĭh sân King*, K. 8, fol. 9 v°.

[2] 天下同歸而殊塗一致而百慮 *Thién-hià thoûng koûeî eûlh chôu t'oû; yĭh tchi eûlh pĕh liú.* Le commentaire de Khoûng Ying-ta, descendant de Confucius, qui vivait sous les Thâng, dit sur ce passage : « Le texte signifie que toutes les choses du monde ont une fin (*thiên-'hià wén ssé tchoûng*); alors il s'ensuit qu'elles retournent toutes à une unité (*tsĕh thoûng koûeî yû yĭh*). Seulement, aux époques primitives, elles différaient entre

« Maintenant, chacune des différentes écoles s'applique à porter ses recherches jusqu'aux extrêmes limites de la spéculation scientifique. Elle se livre à des méditations sans fin, pour mettre en évidence ses opinions, pour les faire en quelque sorte toucher au doigt, quoique ces mêmes opinions, bientôt mises en pièces comme un vêtement usé, se réunissent dans un même but : celui de rentrer en quelque sorte dans la doctrine des six *Kîng*, pour en former une branche séparée, et en procéder comme la queue d'un vêtement.

« Il faut faire en sorte que ces hommes qui reviennent ainsi aux saints maîtres dont les écrits ont illustré les actions des (anciens) rois, saisissent bien ce que les maîtres (en question) ont décidé dans leur sagesse, et ils en deviendront tous d'utiles auxiliaires (*litt.* « les bras et les jambes »).

« Tchoûng-nî (Confucius) a encore dit : « Les rites « sont perdus, et on va en chercher d'autres dans tous « les pays non civilisés [1]. »

elles, et leur décadence a suivi aussi une voie différente (*tán tsoù chi chôu l k'i t'où loŭh yè*). Là où elles arrivent finalement, quoique ce soit à l'*unité*, la réflexion peut trouver cent raisonnements (à y opposer : *Ssò tchi soûï yĭh ; liú piĕh yèou pĕh yán*). Et (cependant) quoique ces raisonnements puissent être de cent espèces différentes (*liú soûï pĕh tchoùng*), on arrivera nécessairement (à cette conclusion) que ces choses retournent à l'*unité*, leur terme final (*piĕh koûeï yù yĭh tchi yè*). »

Ce commentaire nous a paru trop remarquable, sur un texte aussi important, pour ne pas le reproduire ici.

[1] Sse-kou dit sur ce passage : « Ces paroles signifient que la ville capitale de l'empire ayant perdu les rites (*chĭh lì*), on est alors

« Et maintenant on éloigne les sages éminents; depuis longtemps on repousse bien loin la doctrine de la saine raison (*táo-choŭh*) qui se perd, sans qu'il y ait rien de meilleur à rechercher (pour mettre à sa place).

« Ces neuf écoles (dont il est question ci-dessus), ajoute Pan Kou, ne ressemblent-elles pas à une réunion de malades qui attendent le médecin dans un lieu désert? Si l'on veut cultiver la doctrine des six *Kîng* et prendre en même temps en considération les paroles de ces neuf écoles, rejetant le court pour prendre le long, alors il faudra se mettre en mesure d'étudier à fond le résumé de toutes les régions du monde[1]. »

allé les chercher au dehors dans des lieux rustiques, peu civilisés; et bientôt même ce sera une chasse à courre (*yĭh tsiáng yèou hoĕh*)! »

[1] On pourrait être surpris de ces plaintes de l'historien Pan Kou, et de l'opposition des différentes écoles qui s'étaient formées en Chine contre la doctrine des *King*, même peu de temps après l'époque où 464 lettrés aimèrent mieux subir une mort cruelle que de renier cette même doctrine, si l'on ne se rappelait que l'école du Tao principalement, qui s'était jetée dans le merveilleux et en imposa même au célèbre Thsin Chi Hoang-ti, auquel elle promettait l'immortalité, exerçait, et exerce encore une grande influence sur la crédulité incurable de la multitude, et que du vivant de Pan Kou, l'année 65 de notre ère, le Bouddhisme fut officiellement introduit en Chine par l'empereur Mîng-ti, qui avait envoyé quelques années auparavant un ambassadeur dans l'Inde, pour y chercher et en rapporter la loi de Fŏh, ou Bouddha (*K'ièn szè tchi Thièn-tchu, k'ieou Foh fâh.* Li-taï ki-sse, K. 30, fol. 14; Kang-mouh, K. 9, fol. 81).

L'ambassadeur de Mîng-ti rapporta du royaume de Kia-weï (*Kapila*), le livre de la loi de Bouddha (*tĕh k'i choû*), accompagné d'un *Cha-men,* pour enseigner cette même loi à l'empereur. Leur arrivée à Loh-yang, la capitale, eut lieu dans l'automne de la huitième

III. 詩賦畧 *Chi fou lioh. Catalogue des écrits de poésie en divers genres.*

Classes.	Titres sommaires.	Kiä.	Pièn.
20.	賦 *Foú*, genre direct.............	20	361
21.	*Id*...... *Id*....................	21	274
22.	*Id*....... *Id*..	25	136
	Total.........	66	771
23.	雜賦 *Tsăh foú*, genre mêlé.......	12	233
24.	歌詩 *Kô chî*, chants, chansons....	28	314
	Total général.......	106	1318

Observations générales de Pan Kou sur ces cinq classes de poésies.

« On lit dans le Commentaire de Tsŏh-chi (sur le Tchûn-tʻsiêou de Confucius) : « Les vers qui ne sont « pas chantés, mais seulement récités, sont nommés « Foú [1]; et, s'ils s'élèvent à une grande hauteur, on

année du règne de Mîng-ti, ou 65 de notre ère. La doctrine contenue dans le livre de Bouddha, disent les historiens chinois, y pose comme principe fondamental le *vide* et la *non-action* (*kʻt choû ì hiû woû-wéï tsoûng*). Elle honore les sentiments de compassion et de sympathie pour les souffrances d'autrui (*koúeï tʻszé pí*); elle défend de tuer (*poŭh chăh*); elle enseigne qu'à la mort de l'homme ce qu'il y a de subtil et de spirituel en lui n'est pas anéanti (*ì wéï jîn ssè tsîng chîn poŭh mĭh*); qu'il reprend ensuite une nouvelle forme matérielle (*soûï héou chéou hîng*); que tout ce qu'il fait de bien ou de mal reçoit sa rétribution (*chén ʻŏ kiâï yèou páo yîng*), afin d'exciter les hommes bornés au bien et de corriger leurs mœurs (*ì kʻioúan yèou yû soŭh*). (*Li taï ki ssé*, K. 30, fol. 40.)

[1] 賦 *foú*. Ce caractère signifie au propre : « lever des impôts »

« peut, après les avoir faits, être considéré comme « propre à devenir un Ministre d'État, ou officier de « premier rang (*tá foû*) attaché à la cour d'un prince. »

« Les paroles que l'on exprime ainsi (dans ce genre de vers) produisant de vives émotions (sur les personnes qui les entendent réciter), en créant en quelque sorte des aphorismes servant de principes de conduite, et qui frappent par la beauté, la richesse et la profondeur des expressions; ce genre de poésie peut donner une forme visible aux choses en les présentant comme dans un tableau vivant. C'est pourquoi il est dit que leur auteur « peut être considéré comme propre à être rangé parmi les grands. »

« Dans l'antiquité, tous les princes vassaux (*tchoû-héou*), les seigneurs ou grands de l'État (*k'ing*), les premiers fonctionnaires (*tá foû*), entretenaient des relations d'amitié avec les États voisins, afin que les écrits en vers, même les moins importants, propres à produire des émotions mutuelles, fussent communiqués gracieusement. A cette époque on devait (pour leur plaire) s'exprimer en vers ou en langage symétrique, afin de manifester d'une manière pittoresque ses propres idées. Or il arriva que l'on mit de côté les sages, qui ne ressemblaient pas (aux poëtes), et on put les voir arriver en pleine déca-

en nature ou en marchandises; « impôts. » Mais il a aussi au figuré le sens de « vers, poésie. » Pan Kou, dans la préface de ses vers sur les deux villes capitales qui existaient de son temps, dit : « Les *foû* (poésies nommées ainsi) sont un ruisseau émanant des vers de l'antiquité. »

dence (parce qu'ils ne mettaient pas assez d'images, assez de vie dans leurs écrits). C'est pourquoi Khoûng-tsèu a dit : « Celui qui n'a pas étudié le « Livre des « vers » (*Chî Kîng*) est incapable de s'exprimer avec « éloquence[1]. »

« Après l'époque du Tchûn-t'siêou (de 700 à 479 avant notre ère), la doctrine des Tchêou dégénéra insensiblement. On n'envoya plus d'exprès à la recherche de vers à chanter; ces vers n'eurent plus cours dans les différents États constitués. Les docteurs qui se livraient encore à l'étude de la poésie évitèrent de résider au milieu des simples robes de coton (*poú-î*, au milieu du peuple), et les hommes sages (*hiên-jîn* « les moralistes ») perdirent l'usage d'exprimer leurs pensées dans des vers pittoresques. Il n'y eut que le grand lettré Sûn Khing, avec Khiuh Youen[2], ministre de l'État de Tsou, qui se séparèrent de leurs corporations, en exprimant tous deux, dans des vers énergiques, les lamentations

[1] *Lûn-yù*, ch. XVI, § 13. Confucius dit aussi dans le même livre (ch. VIII, § 8) : « L'esprit s'élève avec le « Livre des Vers; » il est fixé dans ses devoirs avec le « Livre des Rites, » et on devient un homme accompli avec celui de la « Musique (*Yŏh kí*). »

Cela explique parfaitement cette grande et perpétuelle culture des vers par les Chinois, qui la placent au premier rang dans leurs études, et qui considèrent encore aujourd'hui les lettrés qui font le mieux les vers comme les plus propres à parvenir aux premières fonctions de l'État, et à les mieux remplir.

[2] Les vers de ces deux auteurs sont cités dans le Catalogue de Lieôu Hiâng; ceux du premier (*Sûn Khing foú*) sont en 10 livres, et ceux du second (*Khiuh Youen foú*) sont en 25 livres. Ce dernier, dit la Glose, était ministre de Siouen-wang, de l'État de Tsou, qui régna de 370 à 341 avant notre ère.

des voix des royaumes. Ces deux poëtes ont sondé à fond les sentiments cachés du cœur, et ils les ont exprimés dans le même sens que l'ancien « Livre des vers. »

« Ceux qui viennent ensuite sont : Thâng-lĕh et Soung-yuh[1]. A l'avénement des Hàn, Meï-ching et Sse-ma Siang-jou[2]; au-dessous d'eux : Yang tsèu et Yun-king firent des compositions pleines de phrases diffuses, vides et redondantes, qui ne reproduisaient nullement les pensées ni les sentiments des populations. C'est pourquoi Yang-tsèu a regretté les siennes en disant : « Les vers des poëtes réunis dans le « Livre « des vers » (le *Chî-Kîng*) ont une grâce, une beauté « qui peut servir de modèle; celles des compositions « que l'on a faites depuis, dans le même genre, sont « poussées jusqu'à l'excès de l'afféterie et de la li« cence. »

« Si les disciples de Khoûng-tsèu s'étaient livrés à ce genre de composition, ils se seraient mis en état de monter dans la grande salle; Siang-jou n'est entré que dans une simple maison.

« Depuis Hiao Wou-ti (140-87) on a rétabli l'Intendance de la musique (*Yŏh foù*), et l'on a recueilli les chants, les chansons et les ballades (*kôh yû*) que l'on a pu retrouver. C'est depuis lors que l'on pos-

[1] Les vers de ces deux poëtes sont cités dans le Catalogue de Lieou-Hiâng; ceux du premier (*Thang-leh foú*) sont en 4 livres, et ceux du second (*Soung-yu foú*) en 16 livres. Ils étaient tous les deux de l'État de Tsou, et contemporains.

[2] Ce dernier écrivain vivait sous le règne de l'empereur Wou-ti des Han (140-87 avant J. C.).

sède: les « Chants » de l'Etat feudataire de Tchao; les « Voix » de ceux de Thsin et de Tsou; lesquels produisent tous de véritables émotions par une musique pleine de droiture et de sincérité (*yû tchoâng yŏh*), correspondant avec les choses qui sont exprimées (*youên ssé*). Ces chants peuvent aussi être considérés comme faisant connaître parfaitement les mœurs et les pensées des populations. Les divers genres de poésies sont divisés en cinq classes. »

On remarque dans le nombre considérable d'écrits en vers énumérés dans le Catalogue de Lieôu Hiâng ses propres poésies intitulées : *Lieôu Hiâng foù* (en 33 livres), et celles du célèbre historien Sse-ma Tsien, en 8 livres.

IV. 兵書畧 Ping chôu lioh. *Catalogue des écrits sur l'art militaire.*

Classes.	Titres sommaires.	Kiû.	P'iên.
25.	兵權謀 *Pîng kouân méou.* Stratégie.	13	259
26.	兵形埶 *Pîng hîng î.* Balistique....	11	92
27.	陰陽 *Yîn Yâng.* Art des combinaisons.	16	249
28.	兵技巧 *Pîng kì kào.* Exercices....	13	199
	Total général, y compris 14 p'iên de cartes.	53	799

25. Les ouvrages énumérés dans la première classe de ce Catalogue sont au nombre de 13. Ils traitent principalement de la *stratégie*, comme l'indique le titre. Le premier, intitulé : « Règles militaires

de Ou Sun-tsèu[1] » (en 82 livres, y compris 9 livres de *cartes* et *figures*), s'est conservé en partie jusqu'à nos jours, ainsi que le Traité de Ou-ki (le 4e énuméré dans le Catalogue en 48 *p'iên* ou livres. Il n'en reste aussi que des fragments. Ces deux auteurs vivaient dans le ve siècle avant notre ère.

Pan Kou dit, sur cette première partie, que « l'art de la stratégie militaire consiste à maintenir un État dans toute son intégrité, et quand les circonstances exigent d'employer les armes, à bien calculer au préalable toutes les chances; et ensuite, une fois la guerre engagée, à réunir toutes les forces, tous les moyens dont on peut disposer, toutes les ressources du pays (pour vaincre l'ennemi), en y comprenant l'étude des deux grands principes de la nature (le Yîn et le Yâng qui, par leur concours, produisent les changements des saisons), et en employant aussi la science spéciale des combinaisons et des stratagèmes. »

26. Les ouvrages énumérés dans la deuxième classe de ce Catalogue sont au nombre de 11. Ils traitent plus spécialement de la *balistique*. « Cette science, dit Pan Kou, est l'art de lancer des pro-

[1] Sun-tsèu était un militaire né dans le royaume de Thsi. Le roi de Ou ayant eu des démêlés avec deux rois ses voisins, Sun-tsèu alla lui offrir ses services, qui furent acceptés. C'est pourquoi on lui a donné le nom de Sun-tsèu de Ou (Ou Sun-tsèu). Je possède un exemplaire des 13 livres qui restent de son ouvrage, édition de 1621, ainsi que des fragments de Ou-ki, en 6 chapitres, avec des gloses à l'encre rouge. Ils ont été traduits par le P. Amiot, dans l'*Art militaire des Chinois*. Paris, 1772.

jectiles à l'aide de ressorts ou du vent, produisant un bruit comme celui du tonnerre (*loûï toûng foûng kiù*), après qu'on s'est avancé préalablement sur les flancs et les derrières (de l'armée ennemie); d'opérer des conversions et des changements de front pour harasser l'ennemi et le mettre en déroute.»

27. Les ouvrages énumérés dans la troisième classe de ce Catalogue sont au nombre de 16. Ils traitent spécialement de la science des deux premiers principes (Yîn et Yâng) appliquée à l'art de la guerre.

«Cette science, dit Pan Kou, consiste à se conformer à l'ordre des saisons, et à s'appliquer à en déduire les avantages pour la direction des opérations, en se guidant sur la constellation du Sagittaire; saisir les circonstances favorables des cinq éléments (l'eau, le feu, le bois, le métal et la terre) et faire supposer que l'on a l'assistance des esprits et des génies (*kiâ koûeï chîn eûlh wéï tsoù*)[1].»

28. Les ouvrages énumérés dans la quatrième classe de ce Catalogue sont au nombre de 13. Ils traitent spécialement de l'art, pour le soldat, de «se servir habilement de tous les moyens à sa disposition pour attaquer et se défendre.»

«Cet art, dit Pan Kou, consiste à exercer les mains et les pieds; à manier habilement les instruments de guerre (comme épée, lance, arc, flèches); à en faire

[1] Ce dernier moyen n'est pas spécial à l'art militaire chinois; il a été employé en beaucoup d'autres lieux, dans l'antiquité et dans les temps modernes.

des provisions pour en changer au besoin, l'une des armes venant à manquer, afin que, la bataille engagée, les soldats en aient à leur disposition pour remporter la victoire. »

Observations générales de Pan Kou sur ces quatre branches de l'art militaire, comprises dans le 4e Catalogue.

« L'école de l'art militaire, dit Pan Kou, est sortie de l'ancienne « Direction des chevaux et de la cavalerie de l'armée » (*Ssé mà tchî tchĭh*), comprenant les officiers attachés à la personne du roi, qui s'occupaient de tout ce qui concernait les troupes. C'est ce qui, dans le tableau figuratif des neuf règles fondamentales du gouvernement[1], forme la huitième concernant la « composition de la force armée. »

« Khoûng-tsèu a dit : « Ceux qui gouvernent un royaume doivent pourvoir suffisamment à la nourriture de sa population, et faire en sorte qu'il ait toujours un nombre suffisant de troupes pour le défendre[2]. » Il a dit aussi :

« Employer à l'armée des populations non ins-

[1] C'est tiré du *Hoàng-fân*, l'un des chapitres du *Choû-King* que le ministre philosophe Ki-tseu dit avoir été autrefois reçu du ciel par le grand Yu (2205 ans av. J. C.), et que Ki-tseu exposa au roi Wou-wang, de 1122 à 1116 avant notre ère.

[2] *Wêï koüe tchè : tsoŭh chĭh, tsoŭh pîng.* (*Lún-yù*, chap. XII, § 7.) C'est en réponse à son disciple Tsèu-koung, qui lui avait demandé son opinion sur le gouvernement d'un État, que Confucius s'exprima ainsi. Tsèu-koung ayant insisté et dit : « Si l'on se trouvait dans l'impossibilité de pourvoir à ces deux conditions, et que l'une dût

truites (dans l'art militaire), c'est les livrer à leur propre perte[1]. »

« Ces passages démontrent avec la plus grande évidence l'importance de l'art de la guerre.

« Il est dit, dans le *Yih-King* : « Dans l'antiquité, un morceau de bois courbé en croissant formait un arc; un autre morceau de bois aiguisé formait la flèche. L'arc et la flèche étaient d'une grande utilité pour la garde et le respect de l'empire (*hoû tc'hì tchî lì ì wêi thiên-'hià*)[2]. Leur usage est de premier ordre. Dans les temps postérieurs, on confectionna des sabres en acier brillant et des boucliers en peaux découpées. Les ustensiles de guerre furent multipliés, et on en fit de grands approvisionnements.

« Arrivé aux époques des fondateurs de dynasties Tching-t'ang (1783 av. J. C.) et Wou-wang (1134 *idem*), on trouve que ces deux chefs, en prenant en mains le mandat souverain (en s'emparant du pouvoir), organisèrent leurs troupes de façon à pouvoir se rendre maîtres des troubles suscités par leur avénement, et ils aidèrent les populations dans leurs besoins; ils les traitèrent avec humanité et

être écartée, laquelle faudrait-il laisser de côté?» Confucius répondit : « Il faudrait négliger les troupes (la nourriture de la population étant de première nécessité). »

[1] *Lûn-yù*, ch. XIII, § 30. Sse-kou fait observer à ce sujet que Khôung-tsèu « indique par ses paroles que l'on ne doit pas employer comme soldats ceux qui ne seraient pas complétement préparés à en remplir les fonctions par des exercices répétés. »

[2] Ces paroles sont tirées du *Hi-thsêu*, ou *Appendice* au *Yih-King*, de Confucius (*Tchang* 2, *sub fine*).

justice en pratiquant envers elles les principes prescrits par les Rites. Ils abandonnèrent les règlements rigoureux établis par l'ancienne « Direction de la cavalerie » (*ssé mà fãh*)[1]. Ce fut là un acte de condescendance envers les populations.

« De l'époque du Tchûn-t'siêou jusqu'à celle des royaumes en guerre (IIIe siècle av. J. C.), il se produisit une foule d'innovations plus ou moins extraordinaires dans la manière de faire la guerre, de vaincre son ennemi en l'abusant par toutes sortes de stratagèmes. A l'avénement de la dynastie des Hán, Tchang-liang et Han-sin rédigèrent de nouvelles règles ou institutions militaires. Sur 182 familles enregistrées, on prélevait un contingent de soldats selon que le besoin l'exigeait. Et il y est dit aussi que, dans certains cas, sur 35 familles on enlevait tous les hommes valides qui pouvaient faire le service militaire. Du temps de Wou-ti (140-87 av. notre ère), le régime militaire admit le service des esclaves, et l'on enrôla dans l'armée tous ceux qui évitaient de se faire comprendre dans les registres de la population. Ce ne fut que sous le règne de Hiao Tching-ti (32-7 av. J. C.) qu'il fut ordonné de réformer ce régime, et de n'employer au service militaire que ceux qui seraient aptes à le remplir. »

[1] Wou-wang, selon un historien chinois suivi par Mailla (*Histoire générale de la Chine*, t. I, p. 265), « licencia ses troupes après avoir conquis l'empire, et envoya les chevaux de son armée dans les pâturages, afin de faire voir à tout l'empire qu'il ne voulait point de guerre et qu'il ne désirait que la paix. »

V. 術數畧 *Chouh sou lioh*. *Catalogue de la science des nombres.*

Classes.		Titres sommaires.	Kiü.	P'iên.
29.	天文	*Thiên wên*. Astronomie......	21	445
30.	歷譜	*Lïh p'où*. Traités du calendrier.	18	606
31.	五行	*'Où hîng*. Des cinq éléments..	31	652
32.	蓍龜	*Chî kouêï*. De la divination...	15	401
33.	雜占	*Tsăh tchên*. *Idem*............	18	313
34.	形法	*Hîng fâh*. L'art des formes...	6	122
		Total général......	109	2539

29. *Thiên vên*. Étude du ciel ou Astronomie, *22 ouvrages énumérés dans le Catalogue. 21 écoles. 445 p'iên* ou *livres.*

« L'étude du ciel ou l'astronomie, dit Pan Kou, a pour objet de déterminer la position respective des 28 constellations ou demeures lunaires (*soŭh*); de reconnaître la marche des 5 planètes, du soleil et de la lune, pour consigner leur influence heureuse ou malheureuse; et de les représenter par des figures, ainsi que les saints rois de l'antiquité l'avaient prescrit pour la bonne administration du gouvernement.

« On lit dans le Yïh King : « Il (Foŭh-hi) contempla « les signes célestes pour examiner et reconnaître les « changements des saisons[1]. »

[1] 觀乎天文以察時變 *Kouän hôu thiên*

« Ainsi les constellations exercent une influence fatale sur les événements malheureux. Si l'on n'en pénètre pas les secrets les plus profonds, on ne peut en faire aucun usage.

« Cette contemplation des astres brillants sert à blâmer les fautes commises dans le gouvernement. Si leur forme n'est pas brillante, c'est que les rois ne veulent pas se prêter à écouter favorablement les avis de leurs conseillers (*wâng ĭ poŭh nêng foŭh tîng yè*). Et si les ministres ne peuvent faire usage de ce moyen de leur faire entendre la vérité, et que le prince ne veuille pas les écouter, c'est là ce qui est à déplorer des deux côtés. »

Parmi les ouvrages énumérés dans cette première section du 5ᵉ Catalogue, on remarquera un ouvrage intitulé : *Traité sur l'influence du soleil, de la lune et des étoiles*, par Tchang-tsoung (*Tchang-tsoung jĭh youĕh sing k'i*, en 21 *kiuàn* ou livres[1]). Les autres ouvrages paraissent aussi être, d'après leur titre, plutôt des traités d'astrologie que d'astronomie. La glose est muette sur la plupart d'entre eux.

3o. *Lih p'où*. Traités du calendrier. *18 ouvrages énumérés. 18 écoles. 606 livres.*

« Les traités du calendrier, dit Pan Kou, déterminent l'ordre des quatre saisons; ils partagent exactement les limites et la durée des *tsĭeh*[2]; ils in-

wèn ì t'chăh chi pien. Paroles de Confucius sur le 22ᵉ *koúa* ou symbole de Foŭh-hi.

[1] Sse-kou dit que Lao-tsèu fut le maître de ce Tchang-tsoung. L'ouvrage remonterait donc au VIᵉ siècle avant notre ère.

[2] 節 Ce sont les 24 divisions lunaires d'une année.

diquent les conjonctions du soleil, de la lune et des cinq planètes, afin de reconnaître les effets du froid et de la chaleur, de la destruction et de la vie. C'est pourquoi les sages rois doivent tenir la main à ce que les calculs du calendrier soient toujours exactement établis, afin de déterminer les tendances des « trois grands pouvoirs dirigeants du Ciel[1] » et les couleurs des vêtements. En outre, au moyen des investigations faites (par les auteurs des calendriers), ceux-ci font connaître le moment des conjonctions des cinq grandes planètes, du soleil et de la lune; les troubles, les calamités qu'elles suscitent, les joies, les satisfactions du bonheur qu'elles procurent, sont du ressort de cette science. C'est aussi la science que les saints hommes de l'antiquité, qui la possédaient, ont enseignée. Y a-t-il dans le monde une science plus importante, qui demande plus de génie, que celle de l'établissement du calendrier?

« Le trouble, le désordre est maintenant dans la

[1] 三統 *Sān t'oùng*. Un commentateur du *Choû-King*, cité dans le Dictionnaire de Khâng-hî, au caractère *t'oùng*, dit que « par les saisons, les rois en général pénètrent les *trois t'oùng*. » Un commentateur du premier ajoute que « le ciel a *trois t'oùng*, la terre *trois* et les rois *trois*, dont ils se servent pour gouverner l'empire. » Koung yang, dans son commentaire sur le Tchûn-t'siêou de Confucius, dit que la « grande ou suprême unité (*t'âi yǐh*), c'est ce que l'on nomme aussi *t'oùng*. » Le commentateur de ce dernier dit que « le *t'oùng* en question, c'est l'origine, le commencement (*t'oùng tchè, chì yè*). »

Enfin Confucius a dit, sur le premier *koúa* de Foŭh-hi : « Tous les êtres de l'univers ont un commencement qui leur est propre (*wén-wĕh tzé chì*); et ce commencement, cette origine primitive, c'est le Ciel (*nàï t'oùng thiên*). »

doctrine; les calamités proviennent d'hommes sans principes (*siào jîn*), et on violente, on persécute ceux qui voudraient connaître les lois du ciel (les principes de l'astronomie); on détruit les grandes choses pour en faire de petites; on rejette les choses éloignées pour ne s'occuper que de celles qui touchent. C'est pourquoi la science de la grande doctrine est presque complétement perdue et difficile à connaître (*tào choŭh p'ŏ tsoüī, eûlh nân tchî yè*). »

La science de l'astronomie et du calendrier, par suite des guerres qui depuis deux siècles avaient désolé la Chine, était sans doute grandement déchue à l'époque de Pan Kou, qui exprime ce fait avec autant d'exagération peut-être que d'amertume. Les doctrines les plus étranges et même les plus extravagantes qui s'étaient produites en foule pendant les troubles civils, contribuèrent beaucoup à cet état de choses.

Parmi les 18 ouvrages énumérés dans cette section, on remarque celui qui est intitulé : le « Calendrier des cinq écoles du temps de Hoâng-ti » *Hoâng-ti où kiá lĭh*, en 33 *kioüan* ou livres); le « Calendrier de l'empereur Tchouan-hiu » (*Tchouan-hiu lĭh*, en 21 livres); un autre du même temps basé sur les cinq grandes planètes (*Tchouan-hiu où sing lĭh*, en 14 livres); un autre basé sur les 28 constellations, le soleil et la lune (*Jĭh youĕh soŭh lĭh*, en 13 livres); un autre intitulé : le « Calendrier des dynasties Hia, Yin, Tchêou et du royaume de Lou » (*Hia Yin Tchêou Lou lĭh*, en 14 livres). On y remarque aussi

un ouvrage intitulé : « Règles ou lois mathématiques du calendrier » (*Liăh lĭh soú făh*, en 3 livres); un autre intitulé : « Mémoires sur les constellations lunaires et les cinq grandes planètes, provenant de l'antiquité » (*Tseú kòu où sing soŭh ki*, en 30 livres); deux autres sur la chronologie, l'un intitulé : « Computs des générations des empereurs, rois et princes qui ont régné » (*Tí wâng tchôu-hèou chi póu*, en 20 livres); l'autre intitulé : « Comput des années de règne, depuis l'antiquité, des empereurs et rois » (*Koù lâï tí wâng niân poú*, en 5 livres). Aucuns renseignements ne sont donnés sur ces ouvrages, ni par Pan Kou, ni par les glossateurs.

31. *Où híng*. Écrivains sur les cinq éléments. *31 ouvrages énumérés. 31 écoles. 652 livres.*

« Les cinq éléments, dit Pan Kou, sont les principes primitifs, formateurs, des cinq vertus cardinales[1]. Il est dit dans le *Choû-Kíng*[2] : « En premier « lieu sont les cinq éléments; en second lieu, la pra- « tique réservée des cinq choses qui réagissent sur « les cinq éléments. » Cela signifie qu'il faut s'appliquer à faire usage des cinq choses essentielles de la vie (les *cinq sens*) pour se conformer aux influences des cinq éléments. C'est une manière de parler figurée, pour dire que si la parole, la vue, l'ouïe,

[1] *Où tchâng*. Ce sont la *Bienfaisance*, la *Justice*, la *Convenance*, la *Sagesse* et la *Sincérité*. (Voir mon *Dictionnaire chinois-latin-français*, colonne 27; 1re livraison.)

[2] Chap. *Hoûng-fân*. La « sublime doctrine, » le « grand plan, » de Ki-tsèu.

la réflexion et la pensée (*yân*, *chi*, *t'ing*, *ssé*, *sîn*) sont négligées (si on ne fait pas usage de ces *cinq sens* conformément à la nature), la série, l'ordre des cinq éléments seront troublés. Les changements qui s'opèrent dans les cinq grands corps lumineux (*où sing*) se produisent tous selon les nombres et calculs consignés dans le calendrier, et en divisant ces nombres on les réduit à l'unité[1]. Ces lois (du monde physique) donnent aussi naissance aux cinq vertus cardinales (*où tĕh*), dont elles sont le commencement et la fin. Si l'on pousse l'application de ces lois à l'extrême, alors on ne manquera pas d'arriver à faire partie de l'école du petit calcul (*siào soú kiâ*), qui ne s'occupe que de dire la bonne aventure, en prédisant les choses heureuses et malheureuses qui doivent arriver, et qui, de nos jours, ne fait que susciter des troubles. »

Les ouvrages énumérés dans cette section sont nombreux. Ils représentent la *physique* des Chinois, qui a pour base les deux premiers principes mâle et femelle, de la lumière et de l'obscurité (*Yîn* et *Yâng*), auxquels les cinq éléments sont subordonnés, et sur lesquels les Chinois dissertent depuis cinq mille ans. Voici les titres de quelques-uns de ces ouvrages énumérés dans le Catalogue :

1° « La suprême unité des deux premiers principes » (*T'ái yĭh Yîn Yâng*, en 23 *kioùan* ou livres);

[1] Sse-kou fait observer à ce sujet : « L'auteur veut dire que tout consiste dans la connaissance pratique des cinq éléments (*choŭeh kiāï tsáï où hîng tchi yè*). »

2° « Les deux premiers principes de l'empereur Hoâng-ti » (*Hoâng-ti Yîn Yâng*, en 25 *kioüan* ou livres);

3° « Les Discours des divers philosophes du temps de Hoâng-tí sur les deux premiers principes » (*Hoâng-ti tchôu-tsèu lûn Yîn Yâng*, en 25 *kioüan* ou livres);

4° « Les deux premiers principes dans la grande origine » (*T'âi yoûan Yîn Yâng*, en 26 livres);

5° « Le grand secret de l'empereur Chîn-noûng concernant les cinq éléments » (*Chîn-noûng tá yêou où hîng*, en 27 *kioüan* ou livres);

6° « Le livre canonique des cinq éléments dans les quatre saisons » (*Ssé chî où hîng Kîng*, en 26 livres), etc. La glose se tait sur tous ces ouvrages.

32. *Chî koûeï*. Divination par l'herbe à mille feuilles. *15 ouvrages énumérés. 15 écoles. 401 livres.*

« La divination par l'herbe à mille feuilles, dit Pan Kou, était le procédé dont se servaient les saints hommes de l'antiquité. On lit dans le *Choû-Kîng* :

« Si vous avez des doutes sur une affaire im-« portante, consultez le sort par l'herbe à mille « feuilles[1]. »

[1] Il y a ici une importante lacune dans le texte du *Choû-Kîng* (Ch. *Hoûng-fân*, p. 4, s. iv, § 25), cité par Pan Kou. La phrase intégrale est celle ci (je *souligne* les mots omis) : « Si vous avez de grands doutes sur une affaire importante, *consultez votre propre cœur* : *consultez les grands dignitaires* (le texte s'adresse à un souverain); *consultez même les hommes du peuple* ; consultez (enfin) le sort par l'herbe à mille feuilles. »

On voit ici que la consultation du sort n'est recommandée qu'en *quatrième* lieu, lorsque l'irrésolution et le doute ont persisté. C'est comme une concession involontaire à d'anciens préjugés.

« Le *Yĭh King* dit : « Pour déterminer (régler) les « événements heureux ou malheureux qui doivent « arriver dans l'empire, œuvre qui exige (pour un « prince) des préoccupations incessantes, rien n'est « meilleur que l'herbe à mille feuilles [1]. » C'est pourquoi, ajoute Pan Kou, les hommes supérieurs (*kiŭn-tsèu*) se décident quelquefois à recourir à ce moyen de s'éclairer et à en faire usage. S'ils interrogent le sort, ils acceptent sa décision comme fatale. Si les circonstances sont pressantes et qu'il soit complétement isolé, sans avoir ni de près, ni de loin, aucun conseil à recevoir pour l'instruire d'une chose, d'un événement à venir, et qu'il n'ait dans le monde aucune personne sur l'affection profonde de laquelle il puisse compter, un homme peut (en désespoir de cause) recourir à ce moyen.

[1] *Yĭh King, Hi-tsèu,* partie 1, *tchâng* 11. Tchou-hi ayant été interrogé sur ces paroles du Yĭh King, rapportées par Pan Kou, répondit : « L'homme étant arrivé à l'extrême doute et dans l'impossibilité où il est de trouver un autre moyen de s'éclairer, tombe alors dans la perplexité la plus grande; il ne peut pas revenir sur le passé. De quelque côté qu'il se meuve, il rencontre un obstacle qui est le doute ou l'incertitude sur ce qu'il doit faire; il n'a plus qu'à consulter le sort par l'herbe à mille feuilles. Il apprend alors si l'événement sur lequel il désire être éclairé sera heureux ou s'il sera malheureux. Alors ce qu'il n'avait pu obtenir jusque-là par ses efforts incessants, c'est ce que le sort, qu'il aura consulté par l'herbe aux mille feuilles, lui permet d'accomplir. » (*Tchoū-tsèu thsioúan choû,* Œuvres complètes du philosophe Tchoû-tsèu ou Tchou-hi. K. 31, fol. 49, v°. Voir aussi le *Yú tswàn Tchéou Yĭh tchĭ tchoúng.* K. 14, fol. 27, v°.) Tchou-hi ajoute plus loin que les mots *chi koūeī* du texte ne signifient que « consulter le sort par l'herbe à mille feuilles », et non aussi par la *tortue.*

« Aux temps de l'adversité, quand les facultés de l'esprit sont dans un état de prostration, il en est qui se livrent à un certain arrangement des nombres pour dissiper leur inquiétude à l'aide du sort. Les Esprits supérieurs (*chîn mîng*) ne répondent pas (aux demandes qui leur sont adressées) : c'est pourquoi on consulte le sort par l'herbe à mille feuilles pour obtenir ce qu'on désire. Si le sort ne répond pas selon l'attente, on reste alors frappé de terreur dans la crainte d'un malheur redouté, et on accuse le sort. « La tortue interrogée pour désavouer (cer- « tains actes) ne répondit pas, » est-il dit dans le « Livre des Vers[1] ; » elle fut accusée de méchanceté. »

[1] Le passage du *Chî-Kîng* ou « Livre des vers » auquel Pan Kou fait allusion se trouve dans le *kioûan* ou livre 5, fol. 33, intitulé *Siào yá;* section *Siao min tchi chi*, ode 1re. Celui qui écrit ces lignes en a publié une traduction entière, avec celle de plusieurs autres odes, dans un article sur la *Poésie chinoise*, qui a paru dans la *Revue encyclopédique* du mois de février 1833. En voici des extraits :

« Le ciel triste et sévère, comme en automne, renferme des calamités et des châtiments qu'il va verser en grand nombre sur la terre. Les conseillers du prince, corrompus et serviles, n'obéissent qu'à ses volontés. Quand donc viendra le jour qui mettra fin à ces calamités? Dans les conseils, on ne suit pas ce qui est juste et équitable; mais au contraire, on ne pratique que ce qui est l'opposé du bien. En voyant ces choses qui se passent dans les conseils, je suis accablé de la plus vive douleur.....

« *J'ai demandé des augures à la tortue; elle a hésité à répondre et ne m'a pas déclaré le secret du destin* ....

....

« Le royaume, pendant ce temps, manque de calme et de tranquillité; et pourtant il y a des hommes sages, éclairés, capables de le bien administrer, comme il y en a de vicieux et d'incapables. Dans le peuple, quoiqu'ils soient en petit nombre, il y en a de très-éclairés et de très capables... Comme un torrent qui roule ses ondes,

33. *Tsah tchên.* Sur l'art divinatoire en différents genres. *18 ouvrages énumérés. 18 écoles. 313 livres.*

« L'art divinatoire « mêlé » ou de différents genres, recueille et représente par des figures, dit Pan Kou, toutes les affaires des hommes; il s'enquiert dans ses recherches des indices certains du bien et du mal.

« Le *Yih King* dit : « Quand on pronostique une chose, on sait qu'elle arrivera (*tchên ssé tchî lâî*)[1]. » Les pronostics sont en très-grand nombre; ils sont loin de se réduire à une seule espèce : les songes passent pour être les plus grands. C'est pourquoi, sous les Tchêou, il y avait un établissement officiel pour ce genre de divination[2]. Et le *Chi King* (Livre des Vers) contient une pièce[3] dans laquelle on rap-

devons-nous nous laisser submerger dans le fond de l'abîme sans chercher à nous en préserver? » (Voir *Confucii Chi King, sive Liber carminum, ex latina* P. Lacharme *interpretatione, edidit Julius Mohl*, 1830, p. 105.)

[1] *Hi-thseu*, 2e partie, *tchâng* 12.

[2] Voir à ce sujet le *Tchêou-li*, nommé aussi *Tchêou-kouân* « Magistratures des Tchêou », au *kiouân* 24, où les fonctions du « Grand augure » (*Tá poŭh*) sont décrites, et où l'on indique les trois règles ou modes d'interprétation des « songes. »

[3] *Chi-King*, *siào yà*. Section *Ki fou tchi chi*, k. 5, fol. 16, p. 2. ch. IV, ode 5. Le P. Lacharme a ainsi traduit le passage en question (ouvrage cité, p. 95) :

« Humi sternuntur storeæ ex paleis intextæ, quibus superponuntur mattæ opere subtiliore contextæ; ibi decumbit et somnum carpit (vir sapiens), e somno evigilans : somnia, inquit, mea mihi interpretare; fausta sunt somnia; quomodo fausta? non somniasti nisi ursos, nisi ursos *peï* dictos, nisi dracones *houeï* dictos, nisi serpentes.

« Accedunt vates somnia interpretaturi. Ursi illi, inquiunt, prolem masculam portendunt; serpentes autem prolem femininam. »

porte les songes d'un homme qui avait rêvé d'ours et de serpents ou de dragons de diverses espèces, comme ceux qui sont figurés sur les bannières portées aux funérailles. Et ces songes furent proposés à l'interprétation d'un homme expérimenté dans l'art de la divination, pour examiner s'ils signifiaient du bonheur ou de l'adversité.

« Quant aux trois modes de divination ou d'interprétation (des songes), le Tchûn-thsiêou en parle comme étant propres à flatter les personnes en les interprétant d'une manière favorable (*Tchûn-thsiêou tchî choüe yâo yè*). Il y est dit : « Ce que les hommes « craignent le plus, c'est que le souffle qui les anime « ne se consume promptement (*jîn tchi ssò ki : k'i « k'i yân*), et, pour le retenir, les pronostics heureux « qu'on leur fait les relèvent de leur abattement (*ì « t'sìu tchî yân yéou jîn hîng yè*). » L'homme qui s'abandonne ordinairement lui-même, les pronostics heureux lui rendent du courage et le relèvent; mais l'homme qui est absolument privé de toute force physique et morale, les pronostics les plus heureux ne le relèveront pas (*jîn wôu hiâ yên, yân poüh tseú tsöh*). C'est pourquoi on dit que : « la vertu « ou la force d'âme (*tĕh*) est supérieure à tout « (*chîng*), sans recourir aux pronostics de bonheur; » dont le sens est que l'on doit repousser toute espèce de pronostics et ne pas y croire (*i yin poüh hoéï*).

« Les mûriers et les fruits de la terre croissent ensemble; ils se développent d'une manière luxu-

riante; le cri des faisans s'élève dans les airs; mais on les délaisse pour ne s'occuper que des hommes de guerre (*tìng woû-tîng wêï tsoûng*[1]). »

« Ainsi, ceux qui ont l'esprit aveuglé, troublé, ne réfléchissent pas en eux-mêmes et s'effrayent à la vue des pronostics. C'est pourquoi, dans une ode véhémente du « Livre des vers[2], » il est dit : « On appelle « les vieillards ainsi que ceux qui sont préposés à « l'interprétation des songes. » En se livrant à ces pratiques (divinatoires), on porte de grands préjudices à sa maison d'abord, et, en fin de compte, au milieu de ses chagrins, on ne peut arriver à surmonter les calamités que l'on voulait prévenir (*châng chĕh pèn, cûlh yèou moŭk nêng ching hioung kiû yè.*) »

Nous croyons que l'on ne s'exprimerait pas d'une manière plus nette, plus sensée, de nos jours, sur un sujet qui a préoccupé toute l'antiquité et qui est même loin d'être négligé de notre temps.

On remarque, dans cette section, parmi les ouvrages énumérés au Catologue, un « Traité pour obtenir la pluie, ou pour la faire cesser » (*Thsìng yù tchì yù,* en 26 livres); un autre intitulé : « La

[1] Sse-kou dit que ce paragraphe est tiré du *Kiào ssé où hing tchi* « Description des sacrifices sans victimes faits aux cinq éléments ».

[2] *Chi King, Siào Yà,* section *Ki fou tchi tchi.* Ode *Tching youĕh* (K. 5, fol. 23, strophe 5). Le texte chinois du *Chi King* ajoute à la phrase citée : « Tous disent d'une commune voix : Nous sommes du « nombre des hommes les plus sages et les plus éclairés; et cependant, comment pourrions-nous discerner le mâle et la femelle « parmi les corbeaux? »

manière de cultiver la terre, selon la doctrine de Chîn-noûng, en labourant et ensemençant dans telle saison, et à tel jour» (*Chîn-noûng kiào thiân siàng thoù kêng tchoùng* en 14 livres); etc.

34. *Hîng fah.* L'art des formes ou contours des choses. *6 ouvrages énumérés. 6 écoles. 122 livres.*

«L'art des formes ou contours (c'est-à-dire la «géographie»), dit Pan Kou, est celui de lever des plans des neuf divisions (de l'empire de la Chine, anciennement), de les réunir comme dans la main (*tchĭh*) pour y placer, figurés, les villes fortifiées, les bourgs, les habitations et les habitants, y compris les six espèces d'animaux domestiques. Les règles de cet art, ou les moyens qu'il emploie, sont le calcul, des instruments appropriés (*soù k'i*), des objets de différentes formes (*wĕh tchî hîng*) qui servent à rechercher et à déterminer la constitution climatérique des diverses régions (*chîng k'i*), leur richesse ou leur pauvreté (*koùeï tsîan*), leurs avantages et leurs désavantages pour les populations (*kiĕh hioûng*). Comme les notes de la musique sont longues ou brèves, et que chaque division minutieuse de la gamme a une intonation qui lui est propre, sans avoir toutefois la propriété des nombres que possèdent les Esprits ou Intelligences supérieures; cependant la forme ou les contours, et le climat, ressemblent, par comparaison, à la tête et à la queue d'un animal; et même, que l'on possède la forme ou le corps de l'un, sans ce qui l'anime et le vivifie, ou que l'on possède ce qui le vivifie sans

son corps et sa forme, ce serait une chose toute différente, qui ne serait plus que curieuse et de peu de prix.»

Cette 6e section du 5e Catalogue ne comprend que six ouvrages, en tête desquels en est un qui s'est conservé jusqu'à nous : le *Chân hài kîng*, ou «Livre des montagnes et des mers,» en 13 *p'iên* (l'édition que je possède, de 1667, avec figures, est en 18 *kioùan*). On y trouve aussi le *Koûng tsĕh ti hîng* «Description des territoires où sont situés les palais impériaux,» en 20 *kioùan;* le *Siâng jîn* «Hommes représentés, figurés,» en 24 *kioùan;* le *Siâng pào kien tâo* «Représentations figurées de sabres, poignards et autres armes précieuses,» en 20 *kioùan;* le *Siâng loŭh tc'hoŭh* «les Six espèces d'animaux domestiques représentés,» en 38 *kioùan* ou livres. Ces divers ouvrages, recouvrés après l'incendie des livres, et sur lesquels il n'est donné aucun détail, prouvent à eux seuls une civilisation avancée.

Observations générales de Pan Kou sur les sciences des nombres, comprises dans le 5e Catalogue.

«La science du calcul (ou les mathématiques théoriques et appliquées) se trouve déjà tout entière chez les historiographes *Hi* et *Ho* du «Temple ou Salle de la lumière» (*Mîng-thâng*); dans l'art des devins (*poŭh tchî chĭh*), et dans le Bureau des historiographes (*Szè koûan*, qui succéda aux famille *Hi* et *Ho*). Cette science est tombée depuis longtemps en décadence (*féi kièou ì*). Les livres que cette science a laissés ne peuvent suffire pour la remplacer. On a

bien les livres, mais les hommes de la science manquent (*yèou k'i chôu, cûlh wôu k'i jîn*).

«On lit dans le *Yih King*[1] : Si les hommes qui «ont établi la doctrine, qui en ont reçu les instruc-«tions, manquent, cette doctrine ne peut plus être «pratiquée sans vide.»

«A l'époque du *Tchûn ts'iéou* (de 722 à 468 av. notre ère), l'État de Lou avait un arbre précieux dont on avait grand soin (le *tszè*); l'État de Tchin avait ses esprits protecteurs des foyers (*pî tsáo*); l'État de Tçin avait son genre de divination en se prosternant à terre (*poŭh yèn*); l'État de Soung avait des enfants en peau tannée (*tsèu wéï*). Au temps des six royaumes, celui de Tsou avait des princes en sucre (*kân koûng*); celui de Weï avait des lettres missives en pierre (*chĭh chîn*). Notre dynastie des Hán a pour ville capitale celle de l'empereur Yâo. Dans tout cela on ne trouve que des choses puériles, vulgaires. Or, lorsqu'on s'appuie sur des bases solides pour entreprendre une chose, elle s'accomplit facilement; quand on ne s'y appuie pas, elle s'accomplit difficilement. C'est pourquoi je me suis appuyé sur les anciens livres (canoniques) pour exposer les sujets que j'ai traités.»

On voit, par ces dernières paroles de Pan Kou, que les livres canoniques des Chinois existaient tous de son temps, sauf les chapitres du Choû Kîng signalés. La différence des citations qu'il en fait avec le texte actuel est presque nulle.

[1] *Hi t'séu*, 2e partie, 8e *tchâng*. Ces paroles sont de Confucius.

VI. 方技畧 *Fâng kí lioh. L'art de guérir, ou la médecine et la pharmacologie.*

Classes.		Titres sommaires.	Kiā.	P'iēn.
35.	醫經	*I kîng*. Livres sur la médecine..	7	216
36.	經方	*Kîng fâng*. *Id.* médecine locale.	11	24
37.	房中	*Fâng tchoûng*. Médecine domest.	8	186
38.	神仙	*Chîn siên*. Sur les Esprits.....	10	205
		Total général..........	36	881

35. *I Kîng*. Livres canoniques sur la médecine. *7 ouvrages énumérés. 7 écoles. 216 kiouan* ou *livres.*

« Les livres canoniques sur la médecine, dit Pan Kou, ont pour principe la connaissance des propriétés du sang de l'homme, qui dans les veines circule, pénètre dans la moelle des os, constituant, à l'intérieur et à l'extérieur, l'action des deux principes *yîn* et *yâng*, pour donner naissance à toutes les maladies, et faire le partage de la vie et de la mort; ils indiquent le traitement des maladies, l'emploi que l'on doit faire des épingles (l'acupuncture), de la pierre (destinée au même usage), des bains chauds et du feu. Ils apprennent aussi l'art de composer, dans des proportions convenables, tous les médicaments.

« Quant à la préparation de ces médicaments selon la vertu qu'ils doivent avoir, ou les effets qu'ils

doivent produire, comme l'aimant attire le fer[1], les ingrédients doivent être mélangés de manière à s'assimiler complétement. Si l'agent employé pour cette préparation est ignorant ou inexpérimenté, le médicament perd son efficacité; au lieu de procurer la guérison, il peut augmenter le mal; au lieu de la vie, il peut donner la mort. »

Au nombre des ouvrages énumérés dans cette classe se trouvent :

1° Le « Livre sur la médecine intérieure de l'empereur Hoang-ti » (*Hoang-ti neï kîng*, en 18 *kioüan* ou livres);

2° Trois ouvrages différents sur la « médecine extérieure » (*'aï kîng*, l'un en 37 livres, l'autre en 12 et l'autre en 33 livres). La glose ne donne aucun renseignement sur tous ces ouvrages.

36. *Kîng fâng*. Livres de médecine locale. *11 ouvrages énumérés. 11 écoles. 274 livres.*

« Les livres de médecine locale, dit Pan Kou, ont

[1] 猶慈石取鐵 *Yeôu tszé-chĭh ťsiu tiĕh*. Litt. « Comme la *pierre aimante* prend (attire) le fer. » Ce texte chinois constate la connaissance de la propriété de l'aimant par les Chinois au 1er siècle de notre ère. Mais ils la possédaient bien avant; car on trouve la même expression dans les écrits de Kouan-tsèu, qui était de quatre siècles antérieur. Hiu-tchin, l'auteur du Dictionnaire intitulé: *Choŭeh Wên*, en fait mention, en expliquant le caractère 磁 *composé* du *radical* 石 *pierre* et du *groupe phonétique* 茲 *tszé* (c'est-à-dire: « pierre prononcée *tszé*); » de cette façon : « nom d'une pierre au moyen de « laquelle on peut diriger l'aiguille. » Notre texte, plus primitif, est aussi plus pittoresque : c'est la « pierre aimante qui attire le fer. »

pour principe et pour base l'étude des propriétés des végétaux, des minéraux; la mesure du froid et du chaud, la légèreté ou la gravité des maladies, la distinction de celles qui ne sont que fictives ou imaginaires, le goût ou la saveur des médicaments, pour l'accroître ou la diminuer, et ne laisser que la proportion convenable dans l'influence qu'ils doivent exercer. Ils enseignent aussi la manière de distinguer les « cinq amertumes » (*'où k'òu*), les « six âcretés » (*loŭh sĭn*) qui conduisent à reconnaître la proportionnalité de l'eau et du feu (des éléments de l'humidité et de la chaleur dans le corps du malade), afin d'ouvrir les voies naturelles ou de les fermer, de les relâcher ou de les resserrer. Ceux qui agissent contrairement à ces principes en suivant une pratique uniforme, en même temps qu'ils omettent d'employer ce qui est naturellement convenable à chaque genre de maladie, ajoutent de la chaleur à la chaleur (*ì jĕh yĭh jĕh*), du froid au froid (*ì hân ťsêng hân*). Les esprits vitaux s'altèrent à l'intérieur, sans qu'on s'en aperçoive à l'extérieur. C'est ainsi qu'arrivent les veuvages et les pertes de ses parents. Un proverbe dit : « Quand on a une maladie « non soignée, on guérit ordinairement aussi bien « qu'avec un médiocre médecin (*yèou píng poŭh tchi*, « *tch'âng tĕh tchoûng î*). »

Au nombre des ouvrages énumérés dans cette classe, il y en a quatre sur les « cinq viscères » (*'òu ts'âng*), sur les « six composants du corps » (*loŭh fòu*, litt. les « six départements, ») sur les « douze » et

« seize » régions des maladies » (*chĭh eùlh* et *loŭh p'îng fâng*), en 30 ou 40 *kioüan* ou livres. Mais les deux plus curieux assurément, s'ils étaient authentiques, ce sont : 1° l'ouvrage attribué à l'ancien empereur Hoâng-tí (2697 ans avant notre ère) et intitulé : les « Tablettes de Hoâng-ti, sur le commencement primordial » ou « la pie qui répond sur la manière de traiter les régions » (*t'aï chì Hoâng-tí p'iên*, *ts'ïŏh yú foà fâng*, en 23 livres). Un écrivain chinois, Ying-tchao, dit en note que c'est un livre de médecine composé à l'époque de Hoâng-ti. Et, 2° celui de Chîn-noûng et de Hoâng-ti, sur les précautions à prendre dans l'usage des aliments (*Chîn-noûng Hoâng-ti chĭh kin*, en 7 livres).

37. *Fâng tchôung*. Médecine de l'intérieur ou domestique. *9 ouvrages énumérés. 8 écoles. 186 livres.*

« La médecine de l'intérieur, dit Pan Kou, consiste à mettre des limites aux sentiments et passions poussés à l'extrême, en les maintenant dans la voie de la raison. C'est pourquoi les saints rois de l'antiquité avaient établi des règlements pour diriger la musique extérieure, afin de prévenir l'excès des passions intérieures et de les maintenir dans une sage mesure.

« On lit dans le Commentaire (de Tsŏh K'ieou-ming sur le Tchûn-t'siêou de Confucius) : « La musique que les anciens rois composèrent avait pour « but de maintenir toutes les actions dans une juste « mesure. » Quand la musique est ainsi réglée, alors

l'harmonie, la concorde et la paix ont une longue et complète durée; et les déceptions que produit l'abus des passions ne sont plus recherchées avidement pour produire à leur tour des maladies et entraîner à leur suite la perte de la santé et la mort (*eûlh yùn sêng ming*). »

Au nombre des ouvrages énumérés dans cette classe on remarque : 1° « La doctrine du principe faible (ou de la modération des passions) de Yao et Chun » (*Yao Chun yîn tào*, en 23 livres); 2° un autre ouvrage sur le même sujet, intitulé : « La doctrine de la modération des passions, de Pan-keng » (roi de la dynastie Yin, qui vivait 1400 ans avant notre ère, en 20 livres); 3° « La manière d'entretenir le principe fort, par Hoâng-tí et les trois rois » : Yao, Chun et Yu (*Hoâng-ti sân wâng yàng yâng fâng*, en 20 livres).

La glose ne donne aucun renseignement sur ces ouvrages.

38. *Chín siên.* Ouvrages sur les esprits protecteurs. *11 ouvrages énumérés. 10 écoles. 205 livres.*

« Les ouvrages sur les « Esprits protecteurs, » dit Pan Kou, enseignent comment on doit conserver sa vie en se maintenant dans la vérité et la droiture, quand on se met à la poursuite des choses qui sont hors de nous-mêmes. Il est douteux qu'en livrant sa pensée aux dissipations extérieures on conserve le repos du cœur, avec la place qui nous est destinée pendant la vie et après la mort (*t'oûng ssè sêng tchi yŭh*), et que dans les chagrins, les terreurs que l'on éprouve, on puisse y trouver des distractions ou des

soulagements. Mais il en est qui disent que l'application (aux choses extérieures) rend le corps et l'esprit plus forts ; alors ce sont des paroles extravagantes qu'ils prononcent pour en imposer et faire croire aux choses extraordinaires, aux merveilles (*k'î kouáï*), lesquelles choses paraissent d'autant plus belles qu'elles sont plus éloignées.

« Ce n'est pas là ce que les saints rois de l'antiquité enseignaient. Khoûng-tsèu a dit : « Rechercher les « choses secrètes ou mystérieuses (qui sont dérobées « à l'intelligence humaine); pratiquer des actes ex- « traordinaires (qui paraissent en dehors de la na- « ture de l'homme), pour être renommé dans les « siècles à venir, c'est ce que je ne veux pas faire « moi-même[1] (*'où poŭh wĕï tchî ì*). »

[1] Ssé-kou dit que ces paroles sont tirées du *Lì-ki*, ou « Mémorial des Rites. » Elles s'y trouvaient effectivement de son temps (au VIIe siècle de notre ère), parce que le *Tchoûng-yoûng* (le 2e des *Ssé-choû*, les « Quatre livres » actuels) formait encore alors les *kioúan* ou chapitres 66 et 67 du *Lì-ki*, comme le *Tá 'hĭoh*, ou la « Grande Étude, » le 1er des « Quatre livres » actuels, en formait le 73e. Dans la grande édition du *Lì-ki*, publiée en 1748, la 13e année de règne de Khiên-loûng, en 48 volumes in-4°, et en 82 *kioúan*, intitulée *Kîn tîng Lì-ki ì soú*, ces deux ouvrages de Confucius ont été conservés à leur première place. Les paroles citées, de Khoûng-tsèu, sont les suivantes (*Tchoûng-yoûng*. Ch. 11) : 索隱行怪後世有述焉。吾弗爲之矣 *sóh yèn hîng koûaï, héou chì yèou choŭh yân : 'où fĕh wĕï tchî ì*. Mot à mot : « *Quærere recondita, patrare extraordinaria, posteris sæculis adhibendos sectatores, ego neutiquam hoc facerem.* »

Ce passage du *Tchoûng-yoûng* est très-important, non-seulement sous le rapport de la pensée qui y est exprimée, mais encore sous le

Tous les ouvrages énumérés dans cette classe, au nombre de onze, paraissent en grande partie, par leurs titres, appartenir à des écoles se rapprochant de celle du Táo, et adonnées au merveilleux. Quatre de ces ouvrages se rattachent à l'ancien empereur Hoâng-tí, un à Chîn-noûng, et un autre à la « primordiale Unité » (*ťáï yĭh*), ce dernier en 31 livres.

Observation générale de Pan Kou sur les ouvrages compris dans le 6e et dernier Catalogue.

« Les « arts médicaux » et autres, dit Pan Kou (k. 30, fol. 53 v°), embrassent tous les êtres vivants, et ils étaient autrefois une attribution spéciale d'une magistrature royale. Dans la haute antiquité, il y eut Ki-pé et Yu-fou qui l'exercèrent; dans les siècles intermédiaires, il y eut Pien-tsiŏh et Thsin Ho[1].

« Les ouvrages de cette classe traitent des maladies dans leurs rapports avec les conditions climatériques et hygiéniques, ou de salubrité du royaume,

rapport philologique; car il donne la véritable leçon qui a été altérée plus tard pour des raisons qu'il serait trop long d'exposer ici, mais que nous indiquerons seulement en disant que cette altération fut probablement due à l'influence, devenue pendant assez longtemps prédominante, des doctrines du *Táo* et de *Fŏh*, cette dernière introduite officiellement en Chine, l'an 61 de notre ère. Cette altération porte sur le caractère 索 *sŏh, quærere,* remplacé, depuis Pan Kou, par 素 *soú,* qui signifie : *simplex, purum;* ce qui change complétement le sens de la phrase. Le célèbre Tchou-hi, qui vivait sous les Soung, fut le premier qui signala cette altération. Mais le caractère altéré est resté dans le texte, en lui donnant toutefois le sens primitif.

[1] Sse-kou dit que Ho est le nom d'un médecin de l'état de Thsin.

afin de connaître le traitement que l'on devait suivre à leur égard[1].

« A l'avénement de la dynastie des Hán parut Tsang-koung. Aujourd'hui sa doctrine médicale est devenue secrète ; c'est pourquoi je ne parle ici de son livre qu'en passant. »

Résumé général des Six Catalogues : 38 classes ; 596 écoles ; 13,269 kiouan[2].

Tel est « l'Inventaire général » des livres chinois, rédigé par Liêou Hiâng et Liêou Hin, son fils, dans la dernière partie du 1er siècle avant notre ère, tel qu'il a été publié dans la grande histoire des premiers Hán, de Pan Kou. On a pu voir, par son contenu, que les anciens monuments littéraires des Chinois sont loin d'avoir été entièrement détruits par le feu, comme on l'a prétendu (voir plus haut, p. 200), et que tous ceux qui sont considérés par tous les lettrés chinois comme « antérieurs à l'édit de Thsîn Chi Hoâng-ti, de l'année 213 avant l'ère chrétienne, ne sont pas *apocryphes.* » Car il serait im-

[1] 論病以及國原診以知政 *Lûn ping i ki koüe, youân t'chìn i tchi tching.* Je reproduis ici le texte de ce passage, parce qu'il me paraît important au point de vue de la civilisation ancienne de la Chine.

Sse-kou dit que le caractère 診 *t'chìn* signifie : « examiner attentivement le pouls et le teint du malade. »

[2] Tels sont les totaux généraux donnés par Pan Kou. Mais en réalité, les chiffres spéciaux de chaque classe et de chaque copie d'ouvrages énumérés dans les « Six Catalogues, » s'élèvent à la somme totale de 13,205 *hiouan* ou *p'ién,* et 597 Écoles, sauf erreur. La différence n'est pas grande.

possible de soutenir, avec quelque apparence de raison, que les 620 ouvrages différents énumérés à « l'Inventaire » aient pu être *fabriqués* dans l'espace de 200 ans au plus[1] (quand même il y en aurait 1000). L'histoire ne se fabrique pas comme on fabrique les romans de nos jours; et quand ce sont des romans historiques, ces romans ont pour *base* des *histoires existantes*. Dans l'hypothèse que l'on soutient, les romanciers chinois auraient manqué absolument de ce secours indispensable. La fabrication après coup des anciens livres en question est donc, en dehors même de l'histoire qui prouve le contraire, un fait matériellement impossible.

Jugement porté sur l'Inventaire bibliographique de Liêou Hiâng par des écrivains chinois.

Il ne faudrait pas croire que le document historique traduit précédemment dans toute son intégrité exagère le nombre des ouvrages chinois qui furent recouvrés après l'édit de proscription. Loin de là. Ma Touan-lin, un des plus savants lettrés critiques qu'ait possédés la Chine, et qui vivait sous la dynastie mongole, dit, dans son « Examen approfondi des monuments littéraires » (*Wên hién thoûng k'ào*, k. 174, fol. 17 v°), que « l'Inventaire général » de Liêou Hin était divisé en *Sept Catalogues* (*Liêou Hin*

[1] On a vu, d'ailleurs, précédemment (p. 228) que de « grands efforts furent faits dans les premiers temps de la dynastie des Hán, deux siècles avant notre ère, pour recouvrer les anciens livres proscrits par Thsîn Chi Hoâng-ti, et pour les réunir dans des dépôts publics. » Il y avait alors *douze ans* seulement que l'édit de proscription avait été promulgué.

tsoùng kiûn choû tchoŭh tsĭh liŏh), et qu'il comprenait, dans son énumération totale, 33,090 *kioùan* ou livres[1]. Pan Kou, dans son histoire, aurait omis la section la plus nombreuse formant le septième *Liŏh* ou « Catalogue[2]. »

[1] Les *Six Catalogues* (*loŭh liŏh*) publiés par Pan Kou n'en comprennent que 13,269.

[2] Le même nombre de 33,090 k. est donné dans le *Kiûn choû pi k'ào* (k. I, fol. 44 v°) de Youan Liao-fan, éd. 1642; dans le *Yŭh hàï* (la «Mer de Jade»), encyclopédie publiée sous les Soûng, k. 52, fol. 8-9. Dans le *Kíng ì k'ào* (déjà cité, p. 234), on a vu que, pour les *Kîng* seulement, il devait y avoir une augmentation de 1676 *kioùan* ou livres.

L'*Inventaire* de Lieou Hiang et de son fils Lieou Hin, publié et commenté par Pan Kou, fut reproduit et imprimé sous la dynastie des Soung, avec le titre de : *Hán i wén tchí k'ào tchîng* «Examen critique avec preuves à l'appui de l'*Inventaire littéraire* des (premiers) Hán,» en 10 *kioùan* ou livres, par Wàng Yîng-lin. Cet ouvrage est décrit dans le grand Catalogue de la bibliothèque de l'empereur Khiên-loung (*Kîn tíng ssé k'oú t'siouân choû tsoûng moŭh*, en 128 *pèn* ou vol. in-4°, et en 200 *kioùan* ou livres; k. 85, fol. 12), publié en 1781; et aussi dans l'abrégé du même Catalogue, en 20 livres, publié en 1782, k. 8, fol. 18 v°). Il y est dit que Wâng Ying-lin y a *suppléé aux omissions* du Catalogue publié par Pan Kou, principalement en ce qui concerne les «livres de l'antiquité» (*koù choû*). On s'explique facilement que Liêou Hiâng, mort avant d'avoir pu accomplir sa tâche, ait laissé son Inventaire incomplet, et que Liêou Hin, son fils, ait manqué de moyens suffisants pour le compléter. Pan Kou, mort aussi avant d'avoir pu compléter sa grande histoire, achevée par sa sœur Pan Hoeï-pan, est aussi excusable.

Selon la *Notice* du grand Catalogue cité ci-dessus (k. 85, fol. 12 v°), Wang Ying-lin aurait ajouté, entre autres ouvrages, aux Catalogues de Liêou Hiâng: 1° à la classe du *Yĭh Kîng* (la 1re), le commentaire de Tsèu-hia, disciple de Confucius (*Tsèu-'hia yĭh tchoûan*); 2° à celle du *Chí King* (3°), le commentaire de Youan Wang (qui régna de 475 à 469 avant notre ère : *Youan wâng tchoûan*); 3° à la classe du *Li-ki* (la 4°). les textes revus et commentés des deux frères Tá-Taï, le

Quoi qu'il en soit, en admettant seulement les nombres donnés par Pan Kou, on peut se convaincre que l'ancienne littérature des Chinois était encore grandement représentée au commencement de notre ère, et qu'aucune autre nation au monde ne pourrait nous offrir pour la même époque un pareil bilan.

J'ajouterai encore ici une remarque qui n'est pas sans importance dans la question : c'est que l'*Inventaire officiel* de Liêou Hiâng, achevé par son fils Liêou Hin, ne comprenait pas, ne pouvait pas comprendre toutes les copies des livres échappés à l'édit de proscription, parce que ce furent seulement les livres qui purent être *inventoriés* par les commissaires nommés à cet effet (voir p. 230), qui figurent dans les *Six Catalogues* publiés par Pan Kou. Il dut nécessairement, dans un grand empire comme la Chine,

« grand Taï, » et Siào Taï, le « petit Taï » (*Tá Taï Lì, Siào Taï Lì*); 4° à la classe du *Yŏh kí* (la 5°), il ajouta le *Yŏh yoûan yù* « Entretiens primitifs sur la musique; » 5° au *Tchûn-thsiêou* de Confucius il ajouta le *Tchûn-thsiêou* de Ming; 6° à l'Ecole du Táo (11° classe), il ajouta le *Lào-tseù tchì koûeï* « Retour au vrai sens du livre de Lao-tsèu; » et le *Soú-wâng miáo lûn* « Discours merveilleux de Soú-wâng sur le même livre; » 7° à la classe de l'*Astronomie* (29°), il ajouta le *Hia-chi jĭh youĕh tchoûan* « Commentaire de Hia sur le soleil et la lune; » le *Kan-chi soúï sing king*, le « Livre canonique sur l'année et les constellations, » de Kan; et le *Chĭh-chi sing king*, le « Livre canonique sur les constellations, » de Chĭh; le *Tchéou pĕï sing tchoûan* « Commentaire sur les constellations, » ouvrage le plus ancien pour les calculs astronomiques, dans lequel sont exposées les propriétés du *triangle rectangle*, etc.; 8° à la classe du *Calendrier* (la 30°), il a ajouté le *Kièou tchâng soúan choŭh où kí lûn* « Cinq discours recueillis sur le livre de la science du calcul, » en neuf chapitres; et enfin 9° à la classe de la *Médecine* (la 36°), il a ajouté le *Pèn-t'sào* « Herbier médicinal, » dont la composition primitive est attribuée à Chin-noûng.

échapper beaucoup de livres à la recherche des commissaires. Il est vrai qu'un assez grand nombre des ouvrages énumérés dans les « Six Catalogues » furent rédigés par des auteurs qui survécurent à l'édit de proscription, ou par leurs disciples. Mais la plupart de ces écrits sont des « Commentaires » sur les anciens livres de chaque école, par des écrivains appartenant à ces mêmes écoles, et qui en continuaient les traditions ; de sorte que ces mêmes traditions ne furent nullement interrompues.

Je crois utile de résumer ici, dans un tableau synoptique, l'*Inventaire général* de Liêou Hiâng.

Tableau synoptique de l'Inventaire général, en six Catalogues, des ouvrages et copies d'ouvrages chinois recouvrés après l'incendie des livres ordonné par l'empereur Chi Hoâng-ti, 213 ans avant J. C.; Inventaire rédigé, sur un ordre officiel, par Liêou Hiâng et Lieou Hin son fils, dans la seconde moitié du premier siècle avant notre ère.

CLASSES.	TITRES SOMMAIRES.	OUVRAGES.	ÉCOLES.	NOMBRE DE LIVRES.
	PREMIER CATALOGUE. — LES KÎNG (p. 233).			
1	*Yîh King*, Livre des Transformations......	13	13	294
2	*Choû King*, Livre des Annales...........	9	9	412
3	*Chî King*, Livre des Vers...............	14	6	416
4	*Lî King*, Livre des Rites...............	14	13	555
5	*Yŏh ki*, Mémorial de la Musique.........	6	6	165
	A reporter.............	56	47	1,842

CLASSES.	TITRES SOMMAIRES.	OUVRAGES.	ÉCOLES.	NOMBRE DE LIVRES.
	Report..........	56	47	1,842
6	*Tchûn Thsieou*, Le Printemps et l'Automne.	29	23	948
7	*Lûn yù*, Les Entretiens philosophiques.....	12	12	229
8	*Hiáo Kîng*, Livre de la piété filiale........	13	11	59
9	*Siào Hiŏh*, Études primaires............	12	10	45
DEUXIÈME CATALOGUE. — ÉCOLE DES LETTRÉS ET AUTRES (p. 276).				
10	*Joû Kiâ*, École des Lettrés..............	52	53	836
11	*Tao Kiâ*, École du Táo................	40	37	993
12	*Yîn Yâng Kiâ*, École des deux premiers principes..........................	22	21	369
13	*Făh Kiâ*, École des Lois................	10	10	217
14	*Mîng Kiâ*, École des Noms..............	7	7	36
15	*Mĕh Kiâ*, École de Mĕh................	6	6	86
16	*Tsoûng-hoâng Kiâ*, École des jambes croisées.	12	12	107
17	*Tsăh Kiâ*, École mixte................	20	20	403
18	*Noûng Kiâ*, École de l'Agriculture........	9	9	114
19	*Siào choŭeh Kiâ*, École de la littérature légère..............................	15	15	1,380
TROISIÈME CATALOGUE. — POÉSIE (p. 299).				
20	*Foú*, Odes (genre direct)..............	20	20	361
21	*Foú*, Odes (genre direct).............	21	21	274
22	*Foú*, Odes (genre direct).....	25	25	136
23	*Tsah foú*, Genre mêlé................	12	12	233
24	*Kô-chî*, Chants, chansons..............	28	28	314
QUATRIÈME CATALOGUE. — ART MILITAIRE (p. 303).				
25	*Pîng-koûan méou*, Stratégie.............	13	13	259
26	*Pîng hîng î*, Balistique et plans..........	11	11	110
	À reporter............	445	423	9,351

CLASSES.	TITRES SOMMAIRES.	OUVRAGES.	ÉCOLES.	NOMBRE DE LIVRES.
	Report..........	445	423	9,351
27	*Yîn Yâng*, Opérations militaires.........	16	16	249
28	*Ping kî kào*, Manœuvres..............	13	13	199
	CINQUIÈME CATALOGUE. — SCIENCE DES NOMBRES (p. 309).			
29	*Thiên wên*, Science du Ciel; astronomie....	22	21	445
30	*Lih-poú*, Calendrier....................	18	18	606
31	*Où hîng*, Les cinq éléments.............	31	31	652
32	*Chî kouêï*, Divination par l'herbe à mille feuilles..........................	15	15	401
33	*Tsăh tchên*, Divination en différents genres.	18	18	313
34	*Hîng făh*, Géographie.................	6	6	122
	SIXIÈME CATALOGUE. — MÉDECINE (p. 324).			
35	*I Kîng*, Livres sur la Médecine..........	7	7	216
36	*Kîng fàng*, Livres sur la Médecine locale...	11	11	274
37	*Fâng tchoûng*, Médecine domestique......	8	8	186
38	*Chîn Siên*, Sur les Esprits...............	10	10	205
	TOTAUX.........	620	597	13,219

Le prochain Mémoire sera consacré à l'histoire de l'écriture chinoise, des monuments encore subsistants de cette écriture, des procédés successifs employés pour la reproduire en différents genres, y compris l'histoire de l'imprimerie en Chine. Ce Mémoire sera terminé par l'examen de la chronologie chinoise, depuis la haute antiquité jusqu'au 1er siècle de notre ère.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

G'awâlîkî's almu'arrab, nach der Leidener Handschrift mit Erläuterungen, herausgegeben von Ed. Sachau, Dr phil. in-8°. Leipzig, Engelmann, 1867.

La lexicographie arabe réclame actuellement deux genres de travaux : premièrement, des vocabulaires renfermant, d'après un dépouillement des principaux auteurs, un catalogue des mots employés par les écrivains d'une même époque[1]; en second lieu des éditions correctes et soigneusement vocalisées des dictionnaires originaux. En attendant qu'on publie un jour le *Ṣaḥâḥ* de Djauhârî[2] et le *Djamharat ellougat* d'Ibn Doreid[3], dont l'un cherche à épuiser la langue classique pure, et dont l'autre admet tout sans exclusion, nous pouvons nous estimer heureux de pouvoir maintenant utiliser le lexique des mots étrangers composé par Djawâlîḳî, et dont M. Sachau vient de donner une excellente édition. Il importe, en effet, de distinguer les mots réellement arabes des mots d'origine étrangère, qu'ils aient été introduits par la domination persane à Ḥîra et dans les petits États du Nord[4], ou qu'ils soient entrés plus tard dans la

[1] C'est le vœu formulé par M. Flügel dans la préface de ses *Grammatische Schulen der Araber*, p. VII. Des essais de ce genre sont les *Glossaires* fort utiles placés en tête des éditions publiées à Leyde.

[2] On m'assure que deux jeunes savants, MM. Thorbecke et Socin, celui-ci déjà connu par une édition et une traduction du poëte 'Alḳama, vont joindre leurs efforts et leur savoir pour publier en commun le *Ṣaḥâḥ*.

[3] Outre le manuscrit de Leyde n° CXVI (Cf. Dozy, *Catalogus*, etc. I, 64), la Bibliothèque impériale possède la seconde moitié d'un *Djamharat ellougat*, manuscrit du supplément arabe, n° 1364.

[4] Sans ce contact, on ne comprendrait pas la présence de mots étrangers

langue, lorsque les Arabes furent mis en rapport par la conquête avec des populations parlant des idiomes tout à fait différents du leur. En imposant leur écriture aux Persans et aux Turcs, ils leur empruntèrent plus d'une expression qui, avec le temps, devait être assimilée complétement aux mots de la vieille langue. Ce fut le sort des mots qui, par la ressemblance de leur orthographe avec l'orthographe des mots arabes, pouvaient être admis sans aucun changement, et aussi de ceux pour lesquels il suffisait d'une légère modification. Au contraire, les quadrilitères ou les composés étaient, par leur longueur et leur nature mêmes, condamnés à montrer toujours leur origine et à faire disparate à côté des mots vraiment arabes qui les entouraient.

Cette division a été parfaitement établie par Djawâliḳî dans la préface de l'ouvrage que vient de publier M. Sachau. Avant de donner une liste complète par ordre alphabétique des mots *arabisés*, المعرّبات, qu'il avait notés dans ses lectures, et d'en essayer l'explication étymologique, Djawâliḳî avait essayé de déterminer son sujet et de jeter un coup d'œil d'ensemble sur les faits qu'il devait ensuite faire défiler un à un selon l'ordre que le hasard de l'orthographe lui imposerait. Une partie de cette dissertation est perdue, à moins que les passages omis par M. Sachau ne se trouvent dans le manuscrit de l'Escurial [1], pour lequel il n'a eu qu'une copie des deux premières pages. Cette lacune empêche qu'on ne puisse juger de l'ouvrage dans son intégrité, et la page ٩, séparée de ce qui la précède immédiatement, reste une véritable énigme. M. Sachau n'a eu à sa disposition que le manuscrit de Leyde [2], que je me rappelle avoir

dans les poésies antéislamiques et aussi dans le Coran. Les musulmans orthodoxes ne veulent pas admettre que le livre sacré ait pu être écrit autrement que dans un arabe sans mélange; Djawâliḳî réfute cette assertion, p. ٥ de l'édition de M. Sachau.

[1] Casiri, *Bibliotheca arabico-hispanensis*, t. I, p. 30, n° 124.

[2] Ce manuscrit a été décrit par M. Dozy dans son *Catalogus codicum*

vu pendant mon séjour à Leipzig. La richesse de la vocalisation y est souvent un embarras pour le lecteur, et on ne se retrouve qu'avec peine au milieu du grand nombre des signes qui surmontent chaque lettre. M. Sachau a très-habilement triomphé de cette difficulté. De plus, il est parvenu à publier un texte très-correct et à restituer avec une grande habileté beaucoup de passages pour lesquels le vieux manuscrit[1] était devenu illisible ou bien présentait des leçons fautives. On pourra maintenant écrire une monographie sur les mots *arabisés*, en utilisant et en contrôlant les renseignements fournis par le lexique de Djawâlîķî, et en y rattachant les détails fort curieux contenus dans le chapitre XIX du مزهر اللغة (luth du langage) de Soyoûṭî فى المعرّبات (sur les mots arabisés)[2]. Les observations de Sîbaweihî dans le *Kitâb*[3] et de Tha'âlibî en tête de son *Commentaire sur le Coran*[4] pourraient aussi présenter quelque utilité pour une telle étude.

Voici la courte et substantielle notice qu'on trouve sur Djawâlîķî dans le كتاب طبقات النحاة livre intitulé : «Les

orientalium bibliothecæ lugduno-batavæ, t. I, p. 72, n° CXXVI et non pas 124 comme l'a prétendu M. Sachau, confondant le numéro ancien avec le numéro définitif.

[1] L'écriture est de 594 de l'hégire (1197-1198 après J. C.).

[2] Cf. manuscrit du supplément arabe 1316 b, t. I, p. 144 et suivantes.

[3] En dehors du chapitre publié par M. de Sacy dans son *Anthologie grammaticale arabe*, p. ١٩٣ du texte et p. 379 de la traduction, M. Sachau a eu pour quelques passages une copie du manuscrit de Saint-Pétersbourg.

[4] Le titre de ce commentaire est كتاب الجواهر الحسان فى تفسير القران, livre intitulé : «Les plus belles pierres précieuses relativement à l'interprétation du Coran.» Ce commentaire en deux volumes forme les manuscrits 1978 et 1979 du supplément arabe. Hâdjî Khalîfa, dans son *Dictionnaire bibliographique*, éd. Flügel, n° 4279, attache une telle importance à ce commentaire qu'il s'estime heureux de posséder la moitié de la première partie. On trouve dans le premier volume, au fol. 4 v°, un paragraphe intitulé : فصل فى الالفاظ التى فى القران مما للغات العجم «Paragraphe sur les mots appartenant aux langues étrangères qui se trouvent dans le Coran.»

tables des grammairiens, » par Djalâl eddîn 'Abd Erraḥmân Essoyoûṭî[1]; موهوبُ بنِ احمدَ بنِ محمّدِ بنِ الحسنِ بنِ الخضر
ابو منصور الجواليقى النحوى اللغوى كان اماما فى فنون الادب
صحِبَ الخطيبَ التبريزى وسمع الحديث من ابى القاسم بن بُشرى
وابى طاهر بن ابى الصقر وروَى عنه الكندى وابن الجوزى وكان
ثقةً مُتدَيِّنًا عزيز الفضل وافرَ العقلِ مليح الخطّ والضبط درس
الادب فى النظامية بعد التبريزى واختَصّ بامامة المقتفى وكان
فى اللغة أمثلَ منه فى النحو وكان متواضعا طويل الصمت من
اهل السنّة لا يقول الشى الا بعد التحقيق يكثر من قول لا
أدرى صنّف هرح ادب الكاتب ، ما يلحن فيه العامّة ، ما
عُرِّبَ من كلام العجم ، تتمّة درّة الغواصّ وغير ذلك مات فى
المحرّم سنة ٤٦٥ « Mauhoûb ben Aḥmed ben Moḥammed ben elḥasan ben elkhidhr aboû Manṣoûr[2] eldjawâlîḳî, le grammairien, le linguiste, était passé maître dans les diverses sciences : il fut le disciple du Khaṭîb (l'orateur) Tabrîzî[3]; il

[1] Manuscrit du supplém. arabe n° 683, fol. 211 v°. Ce passage manque, paraît-il, dans d'autres exemplaires du *Tabaḳât ennouḳât*, particulièrement dans l'exemplaire de Berlin.

[2] Djawâlîkî doit avoir été tout particulièrement connu sous ce nom d'Aboû Manṣoûr, car il est cité pour ce motif dans le *Mizhâr* de Soyoûṭî, au chapitre فى معرفة من اشتهر بكنيته او لقبه او نسبه, «Sur la connaissance de ceux qui sont désignés ordinairement par les surnoms qui précèdent ou qui suivent leur nom, ou par leur *relatif*» (adjectif en ـِىّ qui est joint ordinairement à leur nom). Cf. t. II, fol. 282. Partout ailleurs Djawâlikî est appelé Mauhoûb ben abî Tâhir.

[3] C'est sous le nom de الخطيب التبريزى qu'on trouve souvent désigné le célèbre commentateur de la *Hamâza*. Cf. Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, n° 310; *Mizhâr ellougat*, manuscrit cité, II, pp. 284 et 309; *Mirât eldjanân* (Miroir du prince) de Yâfi'î, manuscrit de l'ancien fonds 641, fol. 31 r°. C'est ainsi qu'il faut lire sans doute au lieu de الصاحب التبريزى dans M. Dozy, *Catalogus*, etc. I, p. 68.

apprit la tradition d'aboû 'lḳâsim ben Bouchrâ[1] et d'aboû 'Ṭṭâhir ben abî 'ṣṣaḳr[2]; son opinion est alléguée dans les ouvrages d'Elkindî et d'Ibn eldjauzî[3]. C'était une autorité reconnue, un homme pieux, d'une supériorité éclatante et d'une intelligence peu ordinaire. Possédant une belle écriture et une orthographe sans défauts, il succéda à Tabrîzî comme professeur de belles-lettres à l'académie *ennithâmiyya*[4], et devint un des familiers du khalife Elmouḳtafî[5]. Son talent de lexicographe était plus remarquable que son talent de grammairien[6]. Humble, taciturne, sectateur de la *Sounna*, il n'affirmait rien sans preuves solides et disait fort souvent : « Je ne sais pas. » Ses ouvrages sont : un Commentaire sur

[1] On le trouve nommé Aboû 'lkâsim ben Bechrân dans Hâdjî Khalîfa, éd. Flügel, I, p. 430, et III, p. 38.

[2] Je ne sais si c'est le même ابن أبي الصقر qui est cité sous le nom d'aboû 'lḥasan Moḥammed dans Ibn Khallikân, éd. Wüstenfeld, n° 686, et qui est donné comme jurisconsulte ainsi que comme poëte didactique. Né en 409 de l'hégire (1018-1019 après J. C.), et mort en 498 (1104-1105), il pourrait parfaitement avoir été le maître de Djawâlîkî.

[3] Zeid ben Hosein elkindî avait même été son élève d'après Aboû 'lfidâ, *Annales*, III, p. 494. Aboû 'lfaradj 'abd erraḥmân ben 'Alî ibn eldjauzî vécut jusqu'en 597 (1200-1201 après J. C.).

[4] Sur l'académie *ennithâmiyya* à Bagdad, voir M. Wüstenfeld, *Die Academien der Araber und ihre Lehrer*, p. 8 et suiv. M. Wüstenfeld n'y comprend ni Tabrîzî ni Djawâlîkî dans sa liste des professeurs. Ibn Khallikân ignore ce détail relatif à Djawâlîkî; mais dans la biographie de Tabrîzi, il raconte que celui-ci fut appelé à enseigner les belles-lettres, et il nomme même parmi ses meilleurs élèves Djawâlîkî. Cf. éd. de M. Wüstenfeld, n° 810.

[5] Elmouktafî liamr allah régna de 530 à 555 de l'hégire (1135-1160 après J. C.).

[6] La réputation de Djawâlîkî comme linguiste était telle, que la fraude s'en est emparée pour mettre son nom en tête de vocabulaires auxquels il était complétement étranger. La bibliothèque de Leyde possède sous le numéro CXXII un abrégé du *Saḥâḥ* avec l'omission des vers et des exemples (الأبيات والشواهد), que le copiste attribue à Djawâlîkî, l'élève de Tabrîzî. Cf. Dozy, *Catalogus*, etc. I, p. 68. Une étude, même superficielle, du *Mo'arrab* montre, au contraire, que Djawâlîkî avait un goût tout particulier pour les citations de poëtes, et ses biographes assurent tous qu'il aimait à ne rien «affirmer sans preuves.» Un tel abrégé du *Saḥâḥ* ne peut donc, par sa nature même, avoir été composé par Djawâlîkî.

l'*Adab elkâtib*[1]; les Locutions vicieuses qui ont cours dans le peuple; les Emprunts faits par l'arabe aux langues étrangères[2]; un Supplément à la *Dourrat elgawâṣṣ*[3], etc. Il mourut dans le mois de mouḥarrem de l'année 465. » Cette date n'est pas en réalité celle de sa mort, mais bien celle de sa naissance; une telle confusion n'est cependant pas entrée dans le texte par une erreur du copiste, car elle se retrouve dans le *Mizhâr* de Soyoûṭî[4] et dans quatre passages de Ḥâdjî Khalîfa[5]. Or, si Djawâliḳî était mort en 465 de l'hégire, il n'aurait pu être le successeur de Tabrîzî, qui vécut jusqu'en 502 (1108-1109 après J. C.), ni le courtisan d'Elmouḳtafî, dont le khalifat ne commença qu'en 530 (1135-1136 après J. C.).

Djawâliḳî mourut en 539 ou en 540 de l'hégire (1144-1146 après J. C.). On peut voir dans la courte notice de M. Sachau l'énumération des textes présentant comme historique l'une ou l'autre de ces deux années. En présence de ces deux traditions, les annalistes se trouvèrent dans un embarras dont on voit la trace dans le مرآة الجنان (Miroir du

[1] L'*Adab elkâtib* (Mérites de l'écrivain) est un ouvrage encyclopédique d'Ibn Koteiba. Il se trouve dans notre supplément arabe n° 1348. Cf. Hâdjî Khalîfa, n° 338.

[2] C'est l'ouvrage publié par M. Sachau sous le nom d'*Elmou'arrab*. Cf. Hâdjî Khalîfa, *Dictionnaire bibliographique*, V, p. 632; Soyoûṭî, *Mizhâr*, ms. cité, t. I, p. 145. On le trouve mentionné également dans Hâdjî Khalîfa sous le nom d'*Elmou'arrabât*, cf. t. V, p. 632, et VI, p. 628. C'est avec ces restrictions qu'il faut accepter l'affirmation de M. Sachau, p. VI.

[3] Sur l'ouvrage intitulé: *Dourrat elgawâṣṣ*, voir les extraits de M. de Sacy dans l'*Anthologie grammaticale arabe*, p. 25 du texte et 63 de la traduction. Ce petit traité de Harîrî a été publié l'année dernière au Caire. Une édition européenne, préparée par M. Thorbecke, est sous presse à Leipzig. Remarquons que M. Sachau a considéré l'ouvrage *Sur les locutions vicieuses* comme identique au *Supplément de la Dourrat*. C'est l'opinion d'Ibn Khallikân et après lui de Yâfi'î dans le *Mirât eldjanân*, ms. ancien fonds, n° 644, fol. 81 v°. On voit que Soyoûṭî soutient le contraire dans le passage que nous avons cité. Cf. aussi Hâdjî Khalîfa, t. V, p. 537. Il est impossible, en l'absence de tout manuscrit, de décider entre ces deux opinions.

[4] Ms. cité, t. II, p. 309.

[5] Cf. *Dictionnaire bibliographique*, t. I, p. 223; t. III, p. 206; t. V, p. 357 et 632.

prince) de Yâfi'i. On y lit dans la liste des musulmans illustres morts en 539 de l'hégire[1] : وفيها وقيل فى الذى بعدها ابو منصور موهوب بن ابى طاهر الجواليقى الخ « En cette année (d'autres disent: dans l'année suivante) mourut aboû Manṣoûr Mauhoûb ben abî Ṭâhir eldjawâliḳî, etc. » Puis vient une courte biographie qui, d'après le système de plagiat particulier aux Orientaux, est textuellement empruntée à Ibn Khallikân.

En dehors des quatre passages de Ḥâdjî Khalîfa, où Djawâliḳî est cité avec une fausse indication sur l'année de sa mort, on le trouve mentionné comme ayant composé un commentaire sur l'ouvrage intitulé : المثل السّائر « le Proverbe qui a cours, » dont l'auteur est Dhiyâ eddîn Naṣr allah eldjazarî[2], un des frères du célèbre historien Ibn elathîr[3]. Ḥâdjî Khalîfa semble avoir senti la difficulté de concilier son assertion avec la chronologie, car, après avoir fixé l'époque de la mort de Dhiyâ eddîn eldjazarî à l'année 637 de l'hégire (1239-1240 après J. C.), il a laissé en blanc la date analogue qui devait suivre le nom de Djawâliḳî. M. Sachau dit à ce sujet : « Il faut sans aucun doute séparer notre Djawâliḳi de celui qui a écrit un commentaire sur l'ouvrage المثل السّائر de Djazarî. » D'abord, la dénomination de Djawâliḳi est loin d'être commune[4]; de plus, Ḥâdjî Khalifa dit expressément que c'était aboû Manṣoûr Mauhoûb ben abî Ṭâhir eldjawâliḳî. Il y a donc tout simplement une erreur, mais dont on peut facilement s'expliquer les motifs. Le titre entier de l'ouvrage d'Eldjazarî est المثل السّائر فى آداب الكاتب والشاعر « Le proverbe qui a cours sur les mérites de l'écrivain et du poëte. » Il a été dit plus haut que Djawâliḳî avait composé

[1] Ms. de l'ancien fonds 644, *loc. cit.*

[2] *Dictionnaire bibliographique*, t. V, p. 372.

[3] Ibn Khallikân (éd. de M. de Slane), p. ٨٣٤.

[4] M. de Slane cite dans sa traduction anglaise d'Ibn Khallikân, t. I, p. 398, un traditionniste Aboû Moḥammed 'Abd allah ben Aḥmed ben Moûsâ ben Ziyâd elahwâzî eldjawâlîkî.

un commentaire sur le livre d'Ibn Ḳouteiba intitulé ادب الكاتب « le Mérite de l'écrivain. » La ressemblance des deux titres et peut-être aussi les rapports entre les sujets traités par les deux auteurs ont pu tromper le bibliographe dans la masse des matériaux si abondants et si divers qu'il avait recueillis.

Hartwig DERENBOURG.

LATAIFO'L-MA'ARIF, auctore Abu Mançur Abdolmalik ibn Mohammed ibn Isma'il at Tha'alibi; quem librum e codd. Leyd. et Goth. edidit P. de Jong, Prof. Interpres Leg. Warn. Lugduni Batavorum, E. J. Brill, 1867, in-8° de XLI et 158 pages.

La littérature arabe est très-riche en ouvrages que, faute de terme de comparaison plus exact, on peut assimiler à nos *ana*, ou mieux à ces mélanges de littérature si goûtés dans le siècle dernier. Les auteurs de ces recueils dont plusieurs ont obtenu chez les Orientaux une grande réputation, ont eu plus en vue l'amusement que l'instruction de leurs lecteurs. Ils se sont proposé surtout de fournir des renseignements sur des points curieux d'histoire et de littérature, des thèmes tout préparés pour une conversation piquante ou érudite. De là vient que beaucoup de ces ouvrages sont rangés par les bibliographes arabes dans une division de la littérature désignée sous le nom de *'ilm-al-mohadhérah* (la science de la conversation). Un célèbre compilateur, qui vécut de l'année 961 à l'année 1038 de notre ère, Abou-Mansour Attha'aliby, a composé plusieurs recueils de ce genre, dont deux ont été publiés en Allemagne et en Hollande. Un troisième vient de l'être pour la première fois dans ce dernier pays, par un laborieux philologue, placé à la tête du département oriental de la bibliothèque de l'université de Leyde. Le titre de l'ouvrage dont il s'agit : *Lathayf-al-méarif*, ce que l'on peut traduire par « les connaissances élégantes, » ne donne qu'une idée incomplète de son contenu. Dans dix chapitres,

en général fort courts, il y est question de l'origine de diverses choses ou coutumes; des poëtes qui ont dû à quelqu'un de leurs vers le surnom sous lequel ils ont été désignés; des autres surnoms donnés depuis l'islamisme à des princes ou à de grands personnages, des secrétaires de Mahomet ou des anciens califes; des individus dans la famille desquels certains dons, certaines dignités ou certains talents, ont été héréditaires; des personnes les plus distinguées dans différentes classes de la société; des rencontres plaisantes qui ont eu lieu à l'occasion de certains noms ou sobriquets, etc. Le dernier chapitre a pour objet les particularités remarquables d'un grand nombre de villes ou pays, et l'indication de ce qu'ils présentent à louer ou bien à blâmer.

On voit que, sous un mince volume, l'ouvrage de Tha'aliby traite de matières fort variées, et le plus souvent fort intéressantes. Il méritait donc d'être publié, et l'on ne peut que féliciter M. de Jong sur la manière dont il s'est acquitté de sa tâche d'éditeur, qui offrait de nombreuses difficultés. Le savant hollandais n'a eu à sa disposition que deux manuscrits, dont un fort mauvais et même incomplet. Mais grâce au soin qu'il a pris de recourir à deux autres ouvrages du même auteur, dans lesquels celui-ci s'était copié ou répété, et à diverses autres sources orientales, il a pu donner presque partout un texte correct. Il nous fournit même le moyen de rectifier des erreurs échappées à d'autres savants. On remarquera, par exemple, à la page 120, deux vers d'un poëte nommé Abou-Aly Assadjy. Ces vers ont été transcrits par Tha'aliby, dans sa célèbre anthologie intitulée : *Yétimet addehri* (la Perle du siècle) et reproduits, d'après cet ouvrage, dans un travail de M. Barbier de Meynard, inséré au *Journal asiatique*[1]. Mais, ainsi que M. de Jong en fait l'observation, il n'y est pas question de la ville de Kom, dans l'Irak Persique, comme l'a supposé M. Barbier de Meynard, mais

[1] Février-mars 1853, p. 198. Cf. p. 231, note.

bien de la ville de Merv, dans le Khorâçân. En effet, le poëte a joué sur le nom de cette ville, prononcé *Mérev* (en persan, ne pars pas, ne t'en va pas), et non sur celui de Kom (en arabe, reste, demeure). Cette observation, que M. de Jong aurait pu faire, est une preuve de plus en faveur de l'application de ces vers à Merv.

Nous n'avons remarqué qu'un petit nombre de passages où l'édition de M. de Jong nous ait paru laisser prise à la critique. Dans le récit des noces du calife Mamoun avec Bourân (p. 73, l. 14), au lieu de أكرمها *acrimnaha*, il faut lire évidemment أكرمنه *acrimnaho*, puisqu'il s'agit d'un homme (Abou-Mohammed, prénom du père de Bourân), et non d'une femme. Dans la note *e* de la page suivante, en place de ظهر *dhahara*, ce qui signifierait « apparut, se montra, » on doit lire طهّر *thahhara* « il fit circoncire. » La signification de circoncire n'a pas été donnée par Freytag au verbe طهّر *thahhara*, mais elle a été indiquée par le savant M. Fleischer[1], qui a également prouvé que la cinquième forme du même verbe, تطهّر *téthahhara*, a le sens passif (être circoncis[2]). L'opération elle-même s'exprime par les mots طهور *thohour* et تطهير *tathhyr*.

A la page 133, ligne 4, on trouve mentionné le camphre de Fanssour فنصور. Peut-être aurait-il été à propos de remarquer dans une note que ce nom de lieu est parfois écrit Fayssour فيصور, et qu'il s'applique à la contrée de Sumatra appelée *Pasouri*, dans une chronique malaye, citée par M. Ed. Dulaurier. Comme l'a fait observer ce savant, la leçon Fayssour paraît être la plus rapprochée de la forme originale malaye, et par conséquent la meilleure[3].

Page 29, ligne 12, les paroles placées dans la bouche de Yézid, fils de Mohalleb, sont défigurées par une faute d'im-

[1] *De glossis Habichtianis in quatuor priores tomos MI noctium dissertatio critica*, p. 20. Cf. Dozy, *Beyân Almoghrib*, t. II, p. 31.

[2] *Abulfedæ historia anteislamica*, p. 207.

[3] *Journal asiatique*, août-septembre 1846, p. 190, note.

pression, qui en rend le sens méconnaissable. Au lieu de غن يرى, il faut lire عن يرى, ainsi que M. de Jong lui-même me l'a mandé. Par ce simple changement, le passage devient très-clair et doit se traduire ainsi : « Qui sera mon défenseur contre, etc. » On peut rapprocher ces mots de Tha'aliby d'un mot rapporté par Tortochy, dans son *Sirâdj-Almoloûc*. « Un jour, dit cet écrivain, le calife Abd-Almélic, fils de Merouân, dont l'autorité était fermement établie, prononça ces paroles : « Qui me défendra contre Abd-Allah, fils d'Omar, lequel a refusé de se ranger sous mon pouvoir [1] ? »

M. de Jong, suivant en cela l'exemple de plusieurs orientalistes allemands ou hollandais, n'a pas jugé à propos d'ajouter une traduction au texte de son auteur. Il a du moins remédié en partie au défaut de ce secours, en donnant un glossaire assez développé, puisqu'il forme plus de trente pages, où sont indiqués, le plus souvent avec des exemples à l'appui, les mots qui manquent dans le dictionnaire de Freytag, ou qui n'y ont été expliqués que d'une manière inexacte. Ce travail, très-méritoire et très-utile [2], nous fournira la matière de quelques observations.

Dans son glossaire (p. XXXIV), M. de Jong fait observer

[1] وقد قال عبد الملك ابن مروان يوما وقد استقام له الامر من يعذرنى من عبد الله ابن عمر فانه ابى ان يدخل فى سلطانى. *Sirâdj-almoloûc*, de mon manuscrit, fol. 78 v°; ou manuscrit arabe 892 de la Biblioth. impér. fol. 156 r°.

[2] On peut signaler parmi les meilleurs articles du glossaire de M. de Jong ceux qui concernent les mots حوصلة *haoussala* (pélican), شريجة *chérydja* (cage à pigeon, faite de roseaux) et la locution proverbiale عرض سابرى (p. XI). — Page XLI, v° وقع, M. de Jong a mentionné l'emploi métaphorique du mot موقع. A l'appui de son observation on peut citer ce passage de Makrizy : فحسن موقع ذلك عند المعز « Cela plut à Moïzz, » *Description de l'Égypte*, t. I, p. 431, l. 2. Cf. cet autre passage d'Ibn Arabchah : فعجب (lisez فاعجب) تيمور هذا الكلام ووقع من قلبه بمكان ومقام « Ce propos du cheykh Ibrahym plut à Timour, et fit une profonde impression sur son cœur. » (*Vie de Timour*, édit. Manger, t. I, p. 356, lig. 11 et 12.)

que le verbe actif كحل *cahala* signifie très-souvent « aveugler. » Puis il ajoute que peut-être est-il permis de conclure d'un passage d'Ibn-Alathyr, transcrit par lui, que le supplice de l'aveuglement avait lieu en oignant les yeux du patient d'un collyre quelconque. Cette conjecture n'est pas exacte. Le mot arabe *cahala*, comme l'expression persane correspondante : ميل كشيدن *myl kéchyden*, signifie « aveugler quelqu'un en faisant passer entre ses paupières, après l'avoir fait rougir au feu, le poinçon d'argent (مكحل *mikhel*, en arabe, ميل *myl*, en persan), dont on se sert habituellement pour appliquer sur les yeux la poudre de zinc ou d'antimoine, destinée à en rehausser l'éclat [1]. » C'est ainsi que chez les Grecs du Bas-Empire, comme l'a rappelé Étienne Quatremère, on faisait passer un bassin de cuivre, chauffé au plus haut degré, devant les yeux de la personne que l'on voulait aveugler. Les mots d'Ibn-Alathyr cités par M. de Jong signifient seulement : « Il fit passer le poinçon sur ses yeux et les priva ainsi de la vue. »

Sous l'article طمس *thamaça* « détruire, anéantir, » M. de Jong fait observer que ce verbe régit son complément au moyen

[1] Cf. Quatremère, *Notices et extraits des manuscrits*, t. XIV, 1re partie, p. 49; note. Dans cette note le savant orientaliste, après avoir cité un passage de Noweïry, identique à celui d'Ibn-Alathyr mentionné ici, en rapporte un second, qu'il traduit ainsi : « L'un d'eux eut les yeux crevés et l'autre fut aveuglé au moyen d'un poinçon ardent. » Mais il a confondu deux significations du verbe سمر. Ce verbe, à la première forme, veut dire « aveugler avec un fer rouge, » ou selon d'autres, « arracher les yeux, » tandis qu'à la seconde forme il signifie souvent : « Il fit clouer quelqu'un sur une pièce de bois, sur une croix, » genre de supplice autrefois fort en usage en Orient, et dont on peut voir des exemples dans une note de M. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, p. 269, 270. Cf. ces mots de Makrizy : ثم سمّر وطيف به الشوارع « On le cloua ensuite sur une croix, et on le promena en cet état par les rues. » *Description de l'Égypte*, édit. du Caire, t. II, p. 314; et un autre passage de cet ouvrage où le verbe سمّر est employé trois fois, t. II, p. 149, 150, l. 4. Dans la note de M. Quatremère il faut donc lire : « L'un d'eux fut mis en croix. »

de la préposition على *ala* « sur. » Il aurait pu citer à l'appui de cette remarque, outre un passage du *Coran*, déjà indiqué par Wilmet dans son Lexique, un passage du cosmographe Kazouiny[1], où il est dit que dans la province de Sidjistân la violence du vent est telle, qu'il transporte le sable d'un lieu dans un autre, et que si les habitants n'y portaient pas remède, il détruirait villes et bourgades طمست على المدن والقرى.

Un autre verbe, synonyme de طمس, régit également son complément à l'aide de la même préposition. C'est le verbe أخنا (4e forme de خنا). En effet, on lit dans la *Vie de Timour*, par Ibn-Arabchah : واخنوا عليها من غير مهلة « ils ruinèrent cette ville sans le moindre délai[2]; » et dans un autre endroit du même ouvrage : وأخنى عليها بكتايبه المدلهمّة « Il ruina Moussoul au moyen de ses escadrons ténébreux[3]. »

Page 131, ligne 7 du texte, le mot ضيعة *dhayah* est employé dans le sens de village, sens omis dans le dictionnaire de Freytag, quoiqu'il soit très-usité, ainsi que MM. Dozy, de Goeje et l'auteur de cet article en ont fait l'observation[4]. M. de Jong aurait donc dû l'indiquer dans son glossaire.

A la page 112 du texte, l'auteur rapporte qu'Abou-Obâda Thâbit, fils de Yahia, étant entré un jour dans le palais du calife Mamoun en marchant d'un air orgueilleux, le calife prononça deux vers dont voici le sens : « L'orgueil du Kho-

[1] *Athâr Albilâd*, édit. Wüstenfeld, p. 134, ligne avant-dernière.

[2] *Ahmedis Arabsiadæ vitæ et rerum gestarum Timuri.... historia*, edidit Manger, t. I, p. 322, l. 1re. Au lieu de أحتّوا, que porte le texte imprimé, il faut lire أخنوا, avec trois manuscrits de la Bibliothèque impériale.

[3] *Ibidem*, t. II, p. 168, l. 7. La même construction se rencontre encore dans cet ouvrage, t. I, p. 494, où on lit أخبيت, II, 194, 258, 492, 686. Le verbe دمّر « anéantir » se construit de même avec على. (Cf. *Vie de Timour*, II, 240, l. 16; 468, l. 6; 820, l. 1 et 2.)

[4] *Journal asiatique*, n° d'octobre-novembre 1866, p. 425. Cf. *Catalogus codicum orientalium bibliothecæ academiæ Lugduno-Batavæ*, auctore R. P. A. Dozy, vol. I, p. 340, note 3.

râçân, l'arrogance des Nabathéens, la superbe des Khouzes (habitants du Khouzistân, ancienne Susiane), la perfidie des soldats du guet, ont été réunis en toi, et par surcroît, tû es un Râzy (habitant de Rey), coupable de nombreuses erreurs. » Assouly, ajoute le compilateur, fait la remarque suivante : « Le calife, par ces mots : Tu es un Râzy, a voulu dire que Thâbit acceptait des présents corrupteurs. Aussi l'accuse-t-il de vol, parce que les voleurs adroits étaient dits originaires de Rey. » J'ai traduit le verbe *yartafiko* par « acceptait des présents corrupteurs, » en me fondant sur un passage de la *Description de l'Égypte*, de Makrîzy, où il est dit qu'un calife fathimite d'Égypte défendit à son ministre d'accepter des présents corrupteurs, ou même aucun cadeau [1]. Le polygraphe égyptien se sert dans cet endroit du verbe en question, en prenant soin d'en déterminer le sens par une glose. Ce sens manque dans Freytag, et aussi dans le glossaire de M. de Jong.

Page 121 du texte, on trouve un vers à la louange d'un vizir surnommé Chems-Alcofât شمس الكفاة (le soleil des administrateurs), qui était originaire de la ville de Bost, dans le Sidjistân. L'auteur de ce vers, s'adressant au vizir, lui dit : « Voici une ville que tu as élevée à la gloire ; il n'est donc pas surprenant que l'on t'appelle le ciel de son ciel. » L'expression « que tu as élevée à la gloire » signifie littéralement : « Tu as été la tirant par le bras » جاذب ضبعها *djadziba dhabiha*. Comme elle manque dans le dictionnaire de Freytag, il eût été à propos que M. de Jong en donnât l'explication, ne fût-ce qu'en renvoyant à une note de Silvestre de Sacy [2].

M. de Jong fait observer (p. XXIV) que toute espèce quelconque de vase élégant est appelée par Tha'aliby صينية *syniya*, pluriel صوانى *sawâny*. Il aurait pu ajouter que ce mot, dérivé originairement du nom arabe de la Chine, صين *Syn*,

[1] وامره العزيز بالله ان لا يرتفق اى يرتشى ولا يرتزق يعنى انه لا يقبل هدية, t. II, p. 31, l. 6 et 7.

[2] *Chrestomathie arabe*, 2e édition, t. I, p. 397, note 10.

est employé pour désigner, 1° un plat de porcelaine ou d'autre matière; 2° un grand plat ou bassin de cuivre[1]; et que le mot *syny* désigne encore de petites tables, de forme circulaire et de cuivre bien étamé, sur lesquelles on mange.

Sous le verbe لثم, à la cinquième forme (avoir le bas de la figure couvert du voile appelé *lithâm* لثام), M. de Jong remarque, avec toute raison, que ce verbe s'emploie non-seulement en parlant d'une femme, mais encore en parlant d'un homme. On sait que l'usage du *lithâm* est très-répandu tant chez certaines populations de l'Afrique septentrionale, que chez les Arabes du désert ou Bédouins[2]. Il existait aussi en Égypte, sous les califes fathimites, comme on peut le voir dans un passage de Makrîzy, où il est question d'Alamir biahcâm illah et des gens de son cortége[3].

Sous le mot نسب (p. xxxviii), M. de Jong reproche à Reiske d'avoir, dans ses annotations manuscrites sur le dictionnaire de Golius, traduit le terme المناسيب *alménâcyb* par « pigeons porteurs de dépêches. » Il suppose que ce mot, pluriel de l'adjectif منسوب *mançoub*, signifiait simplement dans l'origine « renommé, » signification que lui a donnée Étienne Quatremère, en traduisant un passage de l'*Histoire des atabecs*, par Ibn-Alathyr, où il se trouve employé comme synonyme de l'expression الحمام الهوادى « des pigeons rapides. » Enfin, il termine en disant que Reiske paraît avoir eu sous les yeux ce passage ou tout autre semblable. Il est facile de déterminer d'après quel auteur Reiske a donné au mot مناسيب le sens qu'il lui attribue. Cet auteur

[1] Voyez Abd-Allatif, *Relation de l'Égypte*, traduite par Silvestre de Sacy, p. 313, 319; cf. *ibidem*, p. 571; et les *Voyages d'Ibn Batoutah dans la Perse et dans l'Asie centrale*, traduits et annotés par M. Defrémery, Paris, 1848, p. 49, 50, note 2; et nos *Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans inédits*, Paris, 1849, p. 177, note 3. Makrîzy mentionne trois cents *syniya* de cuivre ثلثماية صينية من النحاس. *Description de l'Égypte*, t. I, p. 433, l. 7.

[2] Cf. un curieux passage d'Ibn-Alathyr, sous l'année 448, t. IX, p. 428, de l'édition Tornberg.

[3] متلثما هو وجميع حاشيته. T. I, p. 431.

n'est autre qu'Abou'lféda, dans sa *Chronique*, traduite par le savant philologue allemand. On y rencontre deux fois le mot المناسيب[1]. Le premier de ces passages correspond à celui d'Ibn-Alathyr cité par Quatremère et à un autre de la grande chronique du même historien[2]. Dans le second il est parlé de la passion que le calife abbasside Annassir-lidin-illah avait pour les oiseaux ménaçyb الطيور المناسيب[3]. — Sous la racine طعن (p. XXVIII), M. de Jong a signalé l'emploi du mot مِطْعَن pluriel مَطاعِن, dans le sens de « sujet de blâme, de reproche, » signification qui ne se trouve pas dans le dictionnaire de Freytag. Il aurait pu citer en preuve ce passage de la *Vie de Timour*, par Ibn-Arabchah : فرفع سيبور غاتمش دفعا للمطاعن (lisez سيورغاتمش) « Timour éleva au trône Syourghatmich, afin de repousser tout reproche que l'on pourrait lui adresser[4]. »

En résumé, et malgré de légères imperfections, le travail de M. de Jong fait le plus grand honneur aux connaissances et à l'esprit d'exactitude de ce savant. Il permet d'augurer très-favorablement des nouvelles publications que l'on peut attendre du zèle de l'auteur, et dont il trouvera facilement les matériaux dans le riche dépôt confié à ses soins. Il prouve en outre, avec les travaux de MM. Dozy et de Goeje, que la savante école de Leyde, à laquelle les lettres orientales ont eu de si grandes obligations depuis plus de deux siècles, n'est pas près de dégénérer, et que les Golius et les Schultens ont de nos jours de dignes successeurs.

CH. DEFRÉMERY.

[1] *Annales moslemici*, t. III, p. 644, et t. IV, p. 328.

[2] T. XI, p. 246 de l'édition de Tornberg.

[3] Cf. Ibn-Alathyr, t. XII, p. 286, ligne antépénultième.

[4] *Ahmedis Arabsiadæ .... Timuri .... historia*, édit. Manger, t. I, p. 62, l. 16 et 17.

NOTES ÉPIGRAPHIQUES.

II. L'INSCRIPTION TRILINGUE DE TORTOSE.

La *Revue archéologique* de l'année 1860 renferme une inscription trilingue, découverte à Tortose en Espagne, et expliquée par MM. Renan et Le Blant. C'est une épitaphe juive qui présente une triple légende hébraïque, latine et grecque. La partie hébraïque du monument a souffert le plus; mais grâce aux sécours qu'il a trouvés dans les rédactions grecque et latine, M. Renan a pu la rétablir et la traduire, comme il suit:

שלום על ישראל
הקבר הזה של מלליושה בת
יהודה ולקירא מרים זכרונה תהי
לברכה נשמתה לחיי העולם הבא
נפשה בצרור החיים אמן
שלום

« Paix sur Israël!

« Ce tombeau est celui de Meliosa, fille de Juda et de Kira-Miriam. Que sa mémoire soit en bénédiction; que son esprit passe à la vie du monde futur; que son âme soit dans le faisceau des vivants! Amen.

« Paix. »

Il ne peut y avoir aucun doute sur l'exactitude avec laquelle ont été lus les noms de la fille et de ses père et mère. Nous nous permettons seulement d'ajouter pour l'explication du nom Meliosa, qu'il nous semble être l'équivalent de *mellosa* « douce comme le miel; » le double *l* produit un son mouillé, qu'on a noté par le *yod*. On peut comparer *ἄλλος* à côté de *alius*, *tollo* et *toglio*, etc. etc. Le synonyme *Dolce* (corrompu en *Dolza*, *Tolza* et *Tolzel*[1]) est devenu un nom

[1] Voyez Zunz, *Die Namen der Juden*, Leipzig, 1837, p. 73.

très-répandu parmi les femmes juives. Sur une pierre tumulaire, copiée par M. Le Blant[1], on lit le nom d'une autre juive, Dulciorella, où l'élément *dulcis* se trouve combiné avec *os* (*oris*), ce qui rappelle *Cantique*, IV, 11[2].

Le mot *Kira* qui précède le nom de la mère, et dans lequel les éditeurs ont parfaitement reconnu le grec κυρά pour κυρία «dame,» répond à l'araméen מרת (marat) ou מרתא (marta) souvent abrégé en 'מ, qu'on trouve encore aujourd'hui placé devant les noms de femme sur les épitaphes juives[3]. De même que *marta* est devenu un nom propre, de même κύρος, le masculin de κυρά, se lit dans le Thalmud, comme le nom d'un rabbin[4]. On le rencontre quelquefois dans la bouche des Palestiniens avec le sens de «maître,» une fois même à côté du mot chaldéen מר : מרי קירי «mon seigneur, mon maître[5].»

[1] *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, II, 476.

[2] On trouve un dérivé de דבש «miel,» comme nom propre, I *Chron.* IV, 3 : ידבש; le nom biblique de Debora signifie «abeille.»

[3] *Marat* se lit sur une pierre qui porte la date de 4696 de la création = 936; voy. M. Chwolson, *Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim*, Pétersbourg, 1865, p. 36. Ce mot se retrouve sur une autre pierre, découverte à Worms, sur le Rhin, et portant la date de 4660 de la création (900), ou, d'après une autre lecture, celle de 4632 (872); L. Lewysohn, *Sechzig Epitaphien von Grabsteinen d. israelit. Friedhofes zu Worms*, Francfort, 1855, p. 11. (Le nom de Sagira (סגירה), qu'on ne voit pas ailleurs, pourrait bien être une traduction hébraïque de *Claudia*, de *claudere* = סגר. Ailleurs, une Juive, appelée *Claudia*, porte en même temps le nom de Aster ou Ester, peut-être par un rapprochement entre *claudere* et סתר «cacher;» Mommsen, *Inscript. Neapolit. Lat.* 6467.)

[4] Thalmud de Jérusalem, *Sabbat*, V, 3 (7 c), et *Betza*, II, 8 (61 d). L'orthographe du nom varie entre קירים et קירוס.

[5] *Aboda-Zara*, 11 b : סך קרי פלסתר «le calcul du maître était faux.» — *Ibid.* 40 a : מתרי ותלת קירלי שמיעה לי «J'ai entendu cela de deux ou trois maîtres.» (C'est la leçon de R. Nathan, *Aruch*, s. v. קר 15; Raschi lisait קרלי et explique différemment.) — D'après *Eroubin*, 53 b, les Galiléens, par leur prononciation vicieuse, faisaient entendre כירי (voy. *Aruch*, s. v. כר) ce qui aurait signifié, on ne voit pas trop comment «mon esclave,» au lieu de קירי «mon maître.» Aurait-on pensé à χείρ *manus*, dans des phrases comme: in manu habere aliquem «avoir quelqu'un sous sa dépendance?»

On pourrait même supposer qu'on avait pris l'habitude de placer *κυρά*, *domina* ou *domna*, surtout devant le nom de Marie (Miriam), s'il n'était pas étrange que des Juifs eussent adopté une phraséologie aussi chrétienne. Il faudrait alors se rappeler que nulle part, peut-être, les rapports entre chrétiens et Juifs ne furent aussi intimes qu'en Espagne jusqu'au VI° siècle. Les Visigoths, qui étaient ariens, maintenaient aux Juifs tous les droits politiques et les admettaient à toutes les fonctions publiques. Le concile d'Illiberis (Elvire), qui fut tenu vers 320, dut même interdire aux chrétiens, sous peine d'excommunication, de faire bénir les moissons par des Juifs; les mariages mixtes même paraissent avoir été assez fréquents [1].

L'emploi de *κυρά* devant le nom de la mère, qu'on a même maintenu dans la légende latine, et dont on n'a pas encore trouvé d'autre exemple, nous semble prouver, en tout cas, que cette femme était originaire d'un pays où le grec était une langue parlée et où un tel surnom avait pu s'attacher habituellement à son nom. Les relations que les Juifs de toutes les contrées entretenaient entre eux, permettaient qu'un homme de Tortose épousât une femme de la Sicile, du midi de l'Italie ou de Constantinople. Les trois personnes mentionnées sur notre épitaphe et dont la première porte un nom latin, la seconde un nom hébraïque et la troisième un nom dans lequel entre un élément grec, répondent donc aux trois langues employées sur le monument et peut-être aussi à trois pays divers, d'où le père, la mère et la fille tiraient leur origine. On comprend qu'il devient de cette façon difficile de se décider entre MM. Renan et Le Blant qui attribuent cette pierre au IV° ou au V° siècle, M. Chwolson qui veut la faire remonter aux premiers siècles [2], et M. Garrucci qui la fait descendre jusqu'à l'époque entre le

[1] Grætz, *Geschichte der Juden*, V, 71-72, où est cité d'Aguirre, *Collect. Conciliorum*, I, 279; II, 759, n° 6.

[2] *Achtzehn hebräische Grabschriften*, etc. p. 83-84.

x[e] et le xiii[e] siècle[1]. D'après ce que nous venons de dire, l'usage qu'on faisait du grec en Espagne ne pèse plus d'un grand poids dans la balance pour déterminer l'âge de ce monument.

Le *lamed* qui précède le mot *Kira* n'a rien de surprenant. On aurait dit sans doute : בת יהודה ומרים, et mieux encore en ajoutant : אשתו. Mais l'addition de קירא a engagé l'auteur de l'épitaphe à se servir une première fois de l'état construit et à employer la seconde fois l'intermédiaire de la préposition. Comparez *Lévitique*, xi, 46[2].

En passant aux autres parties de l'épitaphe, nous nous permettons de nous écarter pour quelques détails de l'opinion de M. Renan. M. Renan rapporte à la fille les trois eulogies de l'inscription, qui se suivent sans être liées par la copule *wâw*, dont la langue hébraique est cependant si prodigue. Je crois, en outre, qu'on trouverait difficilement un exemple de l'emploi qui, d'après M. Renan, aurait été fait sur cette pierre du vœu זכרונה לברכה « que sa mémoire soit en bénédiction, » à la défunte elle-même qu'on vient d'enterrer. Les Juifs ne s'en servent, que je sache, qu'en rappelant le souvenir de morts vénérés, ailleurs qu'à l'endroit où reposent leurs cendres. Aussi croyons-nous que la première eulogie concerne la mère de Marie, qui était décédée avant sa fille. Nous aimerions retrancher à la fin de la troisième ligne le mot תחי dans cette eulogie, qui s'en passe ordinairement; au surplus, la pierre ne porte aucune trace de ce mot, et le lapicide a espacé les lettres assez souvent pour que le mot זכרונה suffise pour remplir la ligne.

Il est superflu d'intercaler avant *'Olum*, dans la quatrième ligne, un *hé*, qui certes ne se trouvait pas sur la pierre. L'ex-

[1] *Cimitero degli antichi Ebrei*, etc. Rome, 1862, p. 27.

[2] On n'aime pas en général annexer plus d'un nom à un nom à l'état construit; on évite surtout de le faire suivre d'un complexe de plusieurs mots qui expriment ensemble l'idée d'un nom. Dans les temps postérieurs, l'hébreu cherche à remplacer l'état construit d'abord par la préposition ל, et ensuite par של (אשר ל).

pression חיי עולם « vie éternelle, » qu'on lit déjà *Daniel*, XII, 2, en opposition avec חיי שעה « vie passagère, » est consacrée par l'usage. Quand même on ajoute l'adjectif הבא, on s'affranchit de la rigueur grammaticale qui exige alors devant le nom l'article qu'on trouve devant l'adjectif, et on dit constamment עולם הבא (en abrégé : עו"הב ou ע"הב) pour le monde à venir, comme on emploie עולם הזה (en abrégé עו"הז ou ע"הז) pour le monde présent. Mais nous ne pensons pas que cet adjectif se soit trouvé dans notre inscription, et nous préférons supposer, à la fin de la quatrième ligne, à la place de הבא, le mot ותחי ou ותחא. Nous aurions ainsi la copule entre les deux eulogies qui seules s'adressent à Meliosa; nous aurions, en second lieu, le verbe היה dans l'eulogie qui est la plus usitée sur les épitaphes juives et que nous ne nous rappelons pas avoir rencontrée sans le verbe[1]. Le verbe manque, au contraire, ordinairement dans la première des deux formules relatives à la fille.

Après les observations que nous venons d'émettre, la traduction de l'inscripti›n devrait être ainsi modifiée :

« Paix sur Israël !

« Ce tombeau est celui de Meliosa, fille de Juda et de dame Marie, que sa mémoire soit bénie ! Que son esprit (de Meliosa) passe à la vie éternelle, et que son âme reste dans le faisceau des vivants ! Amen.

« Paix ! »

J. Derenbourg.

[1] Pour être complet, il faudrait encore ברורה après כפטה. Dans une inscription hébraïque publiée et bien maltraitée par M. Garrucci (*l. c.* p. 28), on lit : המקום ילרור לת כפטו בלרור הקיים. Il faut y corriger : l. 1, ימים pour ילים; l. 2, כסליו p. במליו; פרע au commencement de la l. 5, est certainement encore une erreur, et doit être remplacé par un nom de nombre qui, placé après ימים, donne le nombre de jours; l. 6, ויקיהו ne fait qu'un mot. Au lieu de traduire : Nel quarto giorno della settimana il 21 di *Luglio mese pieno*, etc. il faut : Mercredi, 21 *jours du mois Kislew*, etc. La traduction de הרב זקן par *seniore primario* (cf. p. 36) est contraire au génie de la langue et à l'usage; le mot הרב fait partie de ce qui précède : fils d'Ézé-

UN ABRÉGÉ DU FAKHRÎ.

Les lecteurs de ce recueil se souviennent du compte rendu que M. Mehren[1] y a inséré il y a quelques années lorsque M. Ahlwardt venait de publier le *Fakhrî*[2]. Ce résumé de politique et d'histoire avait d'ailleurs eu auparavant la bonne fortune d'appeler l'attention de M. de Sacy, qui en a édité plusieurs fragments en tête de sa *Chrestomathie arabe*. M. de Sacy, trompé par une fausse indication d'un copiste ignorant ou malveillant, avait regardé *Fakhrî* comme le nom de l'auteur et l'avait appelé *Fakhr eddîn*. Il avait cependant déjà remarqué que le frontispice du manuscrit, sans doute à cause de son état de délabrement, était recouvert d'un papier blanc qui permettait encore de déchiffrer en grande partie le véritable titre. Celui-ci a été restitué définitivement par M. Ahlwardt, qui a rendu à l'auteur la responsabilité et la gloire de son œuvre. Si je reviens sur des difficultés résolues avec tant d'autorité, ce n'est que pour confirmer et compléter, d'après une source que M. Ahlwardt ne connaissait pas, les renseignements très-précieux qu'il a eu le mérite de nous donner dans son *introduction*.

En étudiant les manuscrits historiques de notre ancien fonds arabe, je rencontrai sous le n° 982[3] un volume incomplet, portant au frontispice : مختصر فى التاريخ يشتمل على فصلين كوامل[4] الفصل الاوّل من التاريخ تاليف السيّد الاجلّ الاوحد الحسيب النسيب العلّامة النسّابة نقيب النقباء

chias, le rabbin, tandis que זקן וכו' signifie simplement : vieillard, âgé de, etc.

[1] *Journal asiatique*, 1861, t. I, p. 276.

[2] *Elfakhri. Geschichte der islamischen Reiche vom Anfang bis zum Ende des Chalifates*, herausgegeben nach der Pariser Handschrift von Ahlwardt, in-8°. Gotha, 1860.

[3] *Catalogus manuscriptorum orientalium Bibliothecæ regiæ*, I, p. 195.

[4] Ce pluriel de l'adjectif se rapportant à un nom mis au duel est tout à fait contraire aux règles de la syntaxe arabe. Je ne me rappelle pas en avoir vu d'autre exemple.

سيّد الفضلاء صفى الحقّ والملّة والدين محمّد بن على الحسينى المعروف بابن الطقطقى. « Abrégé sur l'histoire renfermant deux parties complètes. Première partie de ce recueil historique, œuvre du maître illustre, unique, estimé et aimé, le savant, le généalogiste, le premier intendant [1], le chef des hommes illustres Ṣafî eddîn [2] Moḥammed ben 'Alî elḥoseinî, connu sous le nom d'Ibn eṭṭikṭiḳa. » Avant d'ouvrir le livre, j'avais la conviction qu'il devait être au moins le proche parent de celui qui avait été emprunté par M. Ahlwardt au manuscrit du même fonds n° 895, qu'il croyait unique. Et en effet, nous avons là une rédaction un peu réduite des conseils politiques, qui sont donnés dans la première partie de l'ouvrage primitif. De plus, il semble qu'on ait cherché à rendre le livre inoffensif et à faciliter, pour ainsi dire, sa marche dans le monde, en lui enlevant tout ce qui trahissait les sympathies chi'ites de l'auteur. Malheureusement la partie historique, si importante pour établir les tendances du narrateur, a complétement disparu à une demi-feuille près de notre manuscrit, qui dément aujourd'hui son titre annonçant « deux parties complètes. »

En dehors du nom de *Fakhrî*, sous lequel M. Ahlwardt nous présente ce livre, il a dû être également connu sous le nom de التاريخ الملكى « l'Histoire royale [3], » comme le prouve la suscription suivante à la fin de la première partie : تمّ الفصل الاوّل من كتاب التاريخ الملكى على يد العبد

[1] On voit qu'il avait succédé à son père dans les fonctions que celui-ci avait remplies avant lui. Cf. M. Ahlwardt, *Introduction*, p. XVIII et XX.

[2] On voit ainsi confirmée la conjecture de M. Reinaud, qui l'avait appelé Safî eddîn, tandis que M. Ahlwardt est convaincu qu'il a dû, comme son père, porter le surnom de Tâdj eddîn. Cf. son *Introduction*, p. XXIX.

[3] Ce nom est porté par un certain nombre de livres arabes. Le plus connu est le livre de médecine intitulé *Kitâb kâmil eṣṣanâ'at eṭṭabbiyat* connu sous le nom d'*elmaliki* et dont l'auteur est 'Alî ben 'Abbâs, surnommé l'élève d'aboû Moûsâ ben Seyyâr. Cf. Hâdjî Khalifa, *Dictionnaire bibliographique*, n° 9734.

(ms. العبيد) الفقير الى الله تعالى سعيد بن ابراهيم بن سعيد بن سالار البغدادى القارى (ms. الفارى) تولاه الله تعالى وذلك فى سنة احدى عشرة وسبع ماية الهلالية. « Ici finit la première partie du livre intitulé : l'Histoire royale, écrit de la main du serviteur, qui met son recours en Dieu, Sa'îd ben Ibrâhîm ben Sa'îd ben Sâlâr de Bagdad, le lecteur du Coran (que Dieu le rapproche de lui), et cela en l'année 711 du calendrier lunaire[1]. »

On voit que l'ouvrage eut, au moment de son apparition, un certain succès qui en fit prendre des copies et aussi des réductions, si j'ose parler ainsi d'un livre. L'exemplaire que renferme le manuscrit 895 porte que l'ouvrage fut terminé en 701 de l'hégire (1301 apr. J. C.); on aurait donc répandu dix ans plus tard et mis dans le public des transcriptions plus ou moins complètes et plus ou moins soignées de ce livre, dont le style simple et d'une élégance facilement accessible dut bientôt faire un livre populaire. Il me semble difficile d'admettre, dans ce cas, la supposition faite par M. Ahlwardt (*Préface*, p. xxx) d'une sorte d'interdit qui aurait pesé sur ces charmants récits et qui les aurait fait mettre à l'index. Je n'ai pas la prétention de trancher la question; je la soumets à M. Ahlwardt lui-même, qui est bien mieux en état que moi d'y donner une solution satisfaisante.

Hartwig Derenbourg.

Grammaire comparée des langues indo européennes, par M. F. Bopp, traduite et précédée d'une introduction par M. Michel Bréal. Vol. I. Paris, 1866, in-8°.

Ayant reçu les dernières bonnes feuilles du deuxième volume de la traduction de M. Bréal, j'allais écrire quelques

[1] J'ai trouvé également le mot *hilâliya* pour exprimer l'année lunaire dans la suscription du manuscrit, ancien fonds arabe, n° 1091. Il est même employé là sans article comme un nom propre.

lignes pour appeler l'attention des lecteurs du *Journal asiatique* sur cet excellent travail, lorsque j'ai trouvé dans la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* (vol. XVI, cah. 4. Berlin, 1867) une étude détaillée sur le premier volume, par M. Kuhn, qui exprime si bien et avec une si grande autorité l'opinion que je m'étais faite de mon côté, que je n'hésite pas à donner un extrait de ce jugement porté sur le livre de M. Bréal, par un homme aussi compétent que M. Kuhn.

« La traduction française de Bopp peut être saluée comme un progrès des études de linguistique, en ce qu'elle acclimate sur le sol français les résultats de l'érudition allemande, et en ce que sûrement elle contribuera beaucoup par cela à l'extension et au progrès de la science. Si jusqu'aujourd'hui un petit nombre seulement de savants français s'est associé aux recherches de philologie comparée dans le domaine des langues indo-européennes, la cause principale de cette abstention doit sans doute être attribuée au manque d'un ouvrage écrit en français tel que celui de Bopp. La grammaire comparée de ce savant est de tous les livres le plus propre à servir de base aux études de linguistique, non-seulement à cause de son contenu, mais à cause de sa méthode d'exposition. Aussi M. Bréal dit-il avec raison : « Nous avons voulu « rendre plus accessible un livre qui est à la fois un trésor de « connaissances nouvelles et un cours pratique de méthode « grammaticale. » Après que M. Adolphe Regnier eut renoncé à l'intention de traduire l'ouvrage de Bopp, M. Bréal a donc entrepris cette tâche et l'a exécutée avec autant d'intelligence pénétrante que de grande habileté.

« M. Bréal suit généralement le texte avec rigueur. Mais en tête des divisions principales et des sous-divisions, ainsi que des simples paragraphes, il a mis des titres qui en caractérisent le contenu; de plus, il a partagé les paragraphes en alinéas, de sorte que le lecteur embrasse avec beaucoup plus de facilité l'ensemble du livre. Aussi ne pouvons-nous nous empêcher d'exprimer le vœu que dans la troisième édi-

tion de l'ouvrage original, qui ne peut à coup sûr manquer de paraître prochainement, notre vénéré maître M. Bopp introduise la même disposition. Pour le reste, M. Bréal ne s'est permis que de légers changements de rédaction, qui, nous devons le reconnaître, sont généralement à l'avantage de l'exposition. Pour justifier ce jugement, nous allons citer quelques-unes de ces modifications. (Ici suivent de nombreux exemples que j'omets.)

« Ces exemples suffisent pour montrer avec quel soin intelligent le traducteur a procédé. Disons enfin que M. Bréal, dans une introduction digne d'être lue, a clairement caractérisé l'importance de la philologie comparative et en a retracé l'histoire depuis le premier écrit de Bopp jusqu'à ces derniers temps. La vie et les œuvres de Bopp forment naturellement le centre de cet historique. Dans le troisième chapitre, où il est traité de la situation que Bopp occupe par rapport à ses prédécesseurs, nous apprenons un fait intéressant : ce n'est pas, comme on l'admet généralement, William Jones qui a le premier reconnu la parenté du sanscrit avec les langues européennes; un jésuite français, le P. Cœurdoux, avait, dès 1767, fait cette découverte et l'avait soumise dans une dissertation à l'Académie.

« Nous souhaitons à M. Bréal la courageuse continuation de son travail et nous désirons que l'espérance dans laquelle il l'a entrepris, à savoir l'extension et la consolidation de ces études, s'accomplisse dans toute son étendue. » — J. M.

EXTRAIT D'UNE LETTRE À M. PAUTHIER.

Peking, Mai 15, 1867.

My dear Sir,

...I am engaged in a revision of my Dictionary of the Canton Dialect, but intend to arrange the characters under the Court Dialect, according to the tonic list in the 五方元音.

and to extend the list to over 10,000, to include all in that vocabulary. It is in common use over the north of China, and comprises all words in the Classics and ordinary books. I do not expect to finish it before two years, and it may be longer. There are no means of printing it in Peking.

Mr Edkins and four others are now engaged in a careful translation of the New Testament into the Court Dialect or spoken language, and have the prospect of making the best version, one that will be understood by all men of a fair education. It will be a year before they have finished it. I send you a copy of Bridgman's version of the New Testament, lately printed in Shanghai with a new font of types.

There are not many works printing in China at this time in foreign languages; but the number preparing for the natives on various topics in science, religion and geography is increasing. The proposed establishment of a College 同文館 under the patronage of the Chinese government, marks an advance which promises good results.

I beg you to accept, etc.

S. WELLS WILLIAMS.

LETTRE DE M. A. WYLIE.

Shanghai, September 16, 1867.

My dear M. Pauthier,

You will, I fear, have passed a severe judgment on me for not having earlier acknowledged the magnificent edition of Marco Polo, which you were so kind as to send me some months since. Being then absent on a tour in the interior, the volumes lay at Shanghæ several months waiting my return. I need scarcely tell you how gratified I was then to receive them. There is no book I have read with greater interest lately. The many useful and excellent works you have already published, have rendered your name a household word with sinologues, but need I say that in Marco Polo you

have surpassed yourself. Much more have you outdone all previous editions of the old Venetian's Travels. Your learned and elaborate edition is well worth the luxurious and elegant style in which the work is got up.

The numerous questions of erudition which you have discussed and elucidated, render your work a text-book for the antiquary, and you will see it quoted as such in the last number of the Hongkong *Notes and Queries*. You have enlightened me on the origin of the word *Faghfour*, a word which always puzzled me much[1].

Your explanation of chap. CXLVI has shed a new light on that part of the narrative. I was not at all satisfied with Wright's interpretation, or rather Marsden's, of Sin-gui being Kiu-kiang. Your MS. has given quite a different turn to the reading, and gives a high probability to your explanation.

I am much interested in your researches on the use of fire-arms at the siege of Seang-yang, having been up there last year.

The Chinese histories give a very circumstantial account of the conspiracy of Ahmed, and this I think is one of the most triumphant proofs of the authenticity of Marco's work. Does it not also say a great deal for the genuineness of Ramusio's edition?

The account of A-laou-ting 阿老丁 and Ye Semain 亦思馬因 to which you refer on p. xii of your Introduction, you will find in the Supplement to the 弘簡錄 41st *keuen*. It will take me a long time to exhaust the treasures of your beautiful work, and I shall have occasion to write to you about it at some future time.

When in Peking, I obtained an impression from the stone of the Passepa inscription, published in your « Appendice 4; » and it quite confirms the two foot notes on p. 773.

But I have procured a much more important inscription

[1] *Le livre de Marco Polo*, p. 452-453.

from an ancient archway of the Nan-kow Pass. It is in Chinese, Ouigour, Baschpa, Mongol and New-chih. Perhaps I may send a copy of it to Paris.

About three months ago I shipped a box to Dr Lockart in London, in which was a copy of Euclid in Chinese, directed to you, which I requested him to forward, and I beg your acceptance of the same. It is the whole 15 books, republished by Tseng Kouo-fan, the famous Commander-in-chief of the Chinese forces, who has written a preface to it[1]. The first 6 books are translated by Matthew Ricci. By a later opportunity I have sent a copy, through Trübner, to the Société Asiatique.

I am now sending you also, through Trübner, a copy of a book which I have just finished, on Chinese literature. My occupation does not allow me to do much in that way; but I hope you will accept these trifles as an earnest of better intentions.

When I was in Peking lately, the Russian Archimandrite, Palladius, shewed me a French translation by you of my article on the Israelites in China. I was not aware before that you had done me that honour. If there are any copies of the pamphlet left, might I request you to favour me by sending one. Palladius told me that just before receiving it he had written home an article on the same Chinese texts, identifying the *Heen-keaou* with a Taouist sect. Have you heard anything of his article? On my way up to Peking from Seang-yang, I stopped two days at Kae-fung-foo, and saw the Jews there. They are very miserable, and the synagogue is utterly demolished. While I was at Peking, three of them arrived there, bringing three complete rolls with the Pentateuch on each.

I hear little of what is doing in the literary way in Paris, and should esteem highly a communication from you, with any information regarding your own labours or any of your

[1] J'ai reçu récemment cet ouvrage. J'en donnerai une notice, ainsi que du Nouveau Testament qu'a bien voulu m'envoyer M. Wells Williams, dans un prochain numéro du Journal asiatique.

Colleagues. Are there any new works on Eastern matters on the *tapis?*

Extrait d'un mémoire de M. Holmboe de Christiania : SUR LES NOMBRES 108 ET 13.

Chez les Indiens, Brahmanistes et Bouddhistes, aussi bien que chez les autres Bouddhistes, le nombre 108 a été considéré, depuis un temps immémorial, comme possédant un pouvoir magique ; il est très-employé dans les cérémonies religieuses. Les Roudrakchas ou chapelets sont toujours formés de 108 globules ou grains. Déjà au IIIe siècle avant notre ère, le puissant monarque Açoka fit réciter 108 prières lors de la consécration d'un Tope, et environ 100 ans plus tard le roi Dousthagamim de Ceylan fit employer plusieurs matériaux au nombre de 108 lorsque le grand Tope (*Mahathupa*) fut bâti. Il y a des temples de l'Inde qui contiennen 108 lingas ou symboles de Çiva. La veuve du Radja Tilouka Chandra fit bâtir, pour le culte de ce dieu, cent huit temples où furent placés 108 lingas et 108 images du bœuf sacré. Dans quelques rituels il est prescrit de se promener 108 fois autour de l'image du dieu. M. Holmboe émet la conjecture que le même nombre a influé sur l'emploi du nombre 540, qui, selon le rapport de l'ancien Edda, fut celui des portes du Valhalla, la demeure d'Odin, le dieu suprême des Scandinaves païens ; car $540 = 5 \times 108$, et le nombre 5 a été aussi réputé nombre magique. Si nous réduisons le nombre 108 à ses éléments, nous aurons $2 \times 2 \times 3 \times 3 \times 3$; et la somme de ces éléments est 13. Or, le nombre 108 étant une fois nommé sacré, il doit en être de même de ses éléments. Les Bouddhistes de Népal enseignent qu'il y a 13 *Bhavanas* ou « demeures » pour les croyants après leur mort, et par conséquent ils construisent des tours de 13 étages sur leurs bâtiments sacrés. Dans une légende tibétaine on trouve la description d'une contrée ravissante, où il croissait trois fois treize (*sic*) sortes de fleurs

et 108 sortes de plantes odoriférantes, et qui était arrosée par 108 sources. Les devins de la Chine se servent d'une baguette divinatoire divisée en 13 parties.

On peut trouver en Scandinavie une égale confiance au nombre 13, dans l'emploi de 13 pierres placées debout et formant des cercles, qui marquent les endroits où ont été enterrés les restes de personnes notables. Quoique ce nombre ne soit pas habituel, il est cependant remarquable qu'on le trouve assez souvent. M. Holmboe cite, par exemple, entre autres, une paroisse, en Norwége, où il existe encore trois cercles de cette espèce de 13 pierres chacun.

Au sujet du choix du nombre 108, l'auteur propose plusieurs hypothèses dont la plus vraisemblable, selon lui, c'est qu'il tient à des idées astrologiques ou astronomiques. L'ancien astronome indien Varâha, ayant calculé la précession du point équinoxial du printemps, crut avoir trouvé qu'il s'avance pendant 3,600 ans vers l'Orient passant au-delà de 27 degrés du zodiaque, qu'il retourne ensuite vers l'Occident passant au delà de 54 degrés, et qu'il retourne enfin vers le point du départ par 27 degrés, ayant en tout fait une marche de 108°.

La dérivation du nombre des portes du Valhalla, la demeure du dieu suprême des Scandinaves, d'un nombre sacré (108 × 5) a son analogue dans la dérivation du nombre des portes de la demeure du dieu suprême des Kamulques et des Mongols, dont le nombre 169 est = 13 × 13.

G. T.

Extrait du mémoire de M. Holmboe, de Christiania, intitulé : *Om Çivaisme i Europa.* (Sur le Çivaïsme en Europe.)

Afin de fournir des matériaux pour une comparaison entre les traces de Çivaïsme en Europe (hors de la Grèce et de l'Italie) et les idées indiennes sur Çiva ou Roudra, l'auteur donne d'abord un court aperçu des qualités de ce dieu.

Comme point de départ pour la comparaison, il cite un mémoire de M. Gaujal : sur une idole Gauloise appelée Ruth (inséré dans les Mémoires de la Société royale des Antiquaires de France, t. IX, p. 61 et suiv.), dans lequel il est prouvé que les deux villes de Rodez et de Rouen (*Ruthenia* et *Rotomagus*) tirent leurs noms d'une idole appelée Ruth ou Roth, qui était adorée par les habitants païens de ces villes et de leurs environs, et dans le culte de laquelle les débauches jouaient le rôle principal. M. Gaujal tire de là la conclusion que Ruth était la même divinité que Roudra ou Çiva des Indiens.

M. Holmboe donne ensuite une liste de noms de lieux en Europe, qui éveillent l'idée d'une dérivation de Roudra, tels que Rhoden, Rhode, Rodenacker, Rodenberg, Rodenthin, Rottenberg, Rottenfels, Ruhteberg, etc., tous en Allemagne; Rutland, Ruthwel, Ruthin en Angleterre; Rot, Rotwold, Rotnœs en Norwége. Comme dans l'Inde, Roudra est la personnification de l'orage, accompagné des Marouts (les vents); ainsi en Europe l'orage est personnifié par un chasseur farouche (en Hanovre appelé Rods), courant dans l'air et accompagné d'un grand cortége.

En Norwége et en Suède on a trouvé un certain nombre de lingas (symboles ordinaires de Çiva), tantôt debout sur un tumulus, tantôt dans une cellule sépulcrale ou ailleurs. Ils sont de marbre ou d'une autre pierre blanchâtre. Le musée de Bergen possède quatre de ces pièces. (Voir les gravures en bois, pages 24, 25 et 26 du Mémoire.) Dans une loi norwégienne du moyen âge on rencontre une expression qui jusqu'ici n'a pas été comprise; c'est le mot *Rot*, qui se trouve dans une liste d'articles païens, que la loi défend d'avoir dans les maisons, comme idole, etc. M. Holmboe suppose que Rot a été le nom du linga, emprunté de Roudra. Il cite, d'après une ancienne rédaction de l'histoire du roi de Norwége saint Olaf, qui y introduisit le christianisme, le récit d'une famille païenne demeurant dans la province de Nordland, qui adorait le linga d'un cheval qu'on avait tué, mais dont on avait conservé le veretrum, et

qui, le soir, passait de main en main non-seulement parmi les membres de la famille, mais aussi parmi les hôtes qui pouvaient être présents, chacun récitant un verset en remettant l'idole à son voisin. On conserve dans les musées du Nord quelques urnes sépulcrales de verre qui ont la forme d'un linga. (Voir p. 33, où se trouvent représentées une de ces urnes de Norwége, une de terre cuite d'Angleterre et une de l'Inde.) Plusieurs de ces urnes sont ornées de figures moulées de forme ovale. Le musée de l'Université de Christiania en possède quatre ornées respectivement de 13, de 39 (3 × 13), de 14 (2 × 7) et de 21 (3 × 7), où les nombres sacrés de 13 et de 7 entrent dans tous ces nombres, — preuve, selon M. Holmboe, qu'on les a destinés à un usage religieux, ce que les ovales désignent peut-être aussi, l'œuf étant le symbole de la métempsycose, — doctrine dont on trouve aussi des traces en Scandinavie. La même idée paraît être symbolisée par les pierres en forme d'œufs, dont on a trouvé des modèles tant dans les salles sépulcrales de la Scandinavie, que dans celles de l'Afghanistan. L'auteur renvoie le lecteur à un mémoire qu'il a publié en 1859 sur les bractées d'or trouvées dans des *tumuli* païens et dont les musées du Nord possèdent un nombre considérable. Il y a démontré que beaucoup de ces bractées représentent Çiva monté sur le bœuf sacré (Nandi). L'ancienne littérature du Nord rapporte des légendes de bœufs sacrés, que possédait un roi de Norwége, Angvald, et un roi de Suède, Eirten Beli; Angvald étant mort, ses restes furent enterrés dans un *tumulus,* et sa vache fut placée à côté de lui dans un autre *tumulus*. En Danemark on a récemment trouvé au milieu d'un tumulus le squelette d'un bœuf; preuve que le culte du bœuf a pénétré dans la Scandinavie. D'après tant de preuves on trouvera probablement très-vraisemblable que le culte de Çiva ou Roudra ait été très-répandu en Europe au temps du paganisme. — G. T.

———————

A Digest of Hindu Law, from the replies of the Shastris in the several courts of the Bombay Presidency, with an introduction, notes and an appendix, edited by Raymond West, B. A. of H. M. Bombay civil service. acting judge of Canara, and Johann Georg Bühler, Ph. D. professor of oriental languages in the Elphinstone college, Bombay. Book I. *Inheritance*. Gr. in-8°, Bombay, 1867, LXX, 362 pp.

Essai sur la constitution de la propriété du sol, de l'impôt foncier et des divers modes de perception de cet impôt dans l'Inde, par M. E. Sicé. In-8°, Pondichéry, 1861. 175 p.

L'Inde ancienne est l'un des pays qui comptent le plus de livres de loi. Dans le premier des ouvrages dont nous venons de donner les titres, se trouve une liste de soixante et dix-huit législateurs, qui tous ont laissé des livres parmi lesquels il y en a encore une cinquantaine de complets; il ne reste des autres que des fragments.

Les Anglais se sont toujours, avec raison, beaucoup occupés des livres de législation hindous, d'après lesquels on rend la justice aux indigènes, et l'ouvrage de MM. West et Bühler vient compléter le *Digest of Hindu law*, composé par l'illustre Colebrooke, et dont la troisième édition a paru à Madras en 1865.

Le livre de MM. West et Bühler est fait avec le plus grand soin. Partout sont indiquées avec précision les autorités sur lesquelles est fondé chaque jugement, ainsi que le lieu où l'arrêt a été rendu.

Dans l'appendix placé à la fin du volume se trouvent des textes sanscrits, extraits des livres de divers législateurs indiens et relatifs aux héritages, qui sont le sujet de ce premier volume.

Le travail de M. Sicé est aussi une excursion dans le domaine de la loi; mais au lieu de s'attacher à divers cas particuliers, il cherche seulement à établir, d'après les législateurs hindous et les juristes anglais, sur quelles bases a été

fondée et repose encore, en ce moment, dans l'Inde, la propriété du sol.

La première partie de l'ouvrage contient des considérations générales sur le gouvernement monarchique hindou, sur le régime féodal, sur la domination musulmane et, enfin, sur l'administration anglaise.

La deuxième partie traite des divers modes de perception de l'impôt foncier.

Et enfin, la troisième et dernière nous montre la division des castes incompatible avec l'exercice libre et absolu du droit de la propriété immobilière dans l'Inde.

Le mémoire de M. Sicé est employé tout entier à démontrer que les Hindous n'entendent pas comme nous la division de la propriété; que « la communauté indienne, assimilée par les uns à la commune française, par d'autres à une république, n'est ni l'une ni l'autre de ces organisations à jamais impossibles dans l'Inde, et essentiellement incompatibles avec les mœurs, le caractère et la civilisation hindous. »

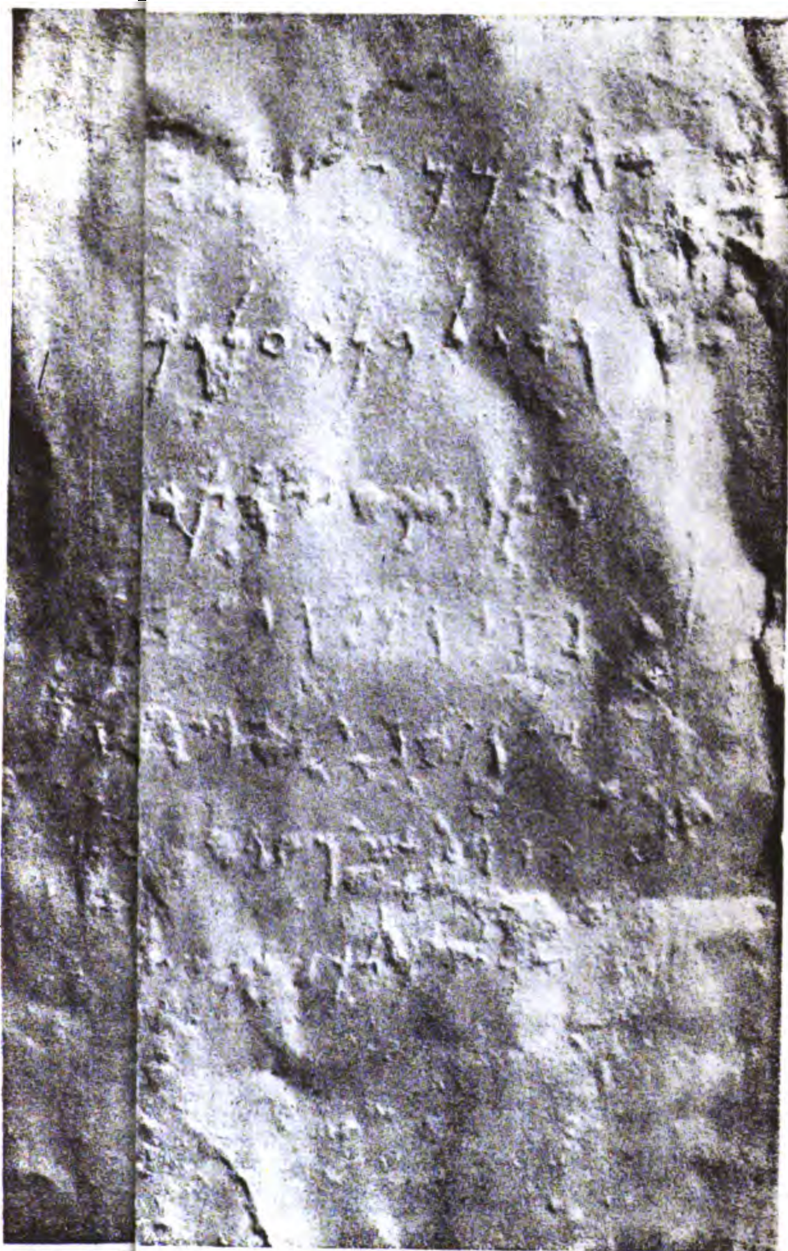
M. Sicé conclut en citant le passage suivant, traduit d'un auteur anglais[1] :

« La propriété du sol est complexe dans l'Inde. Il y a la propriété absolue donnant droit à l'impôt et préexistant dans le souverain, qui peut la transférer ou la déléguer. Il y a le droit de possession, qui assujettit à l'impôt et préexiste dans le cultivateur ou celui qui détient le sol, sous l'obligation de le cultiver, afin d'en payer la rente ou la redevance à l'État ou à ses représentants. Ce dernier droit, étant fondamentalement héréditaire et transmissible à la fois, équivaut à la propriété, mais à la propriété toujours subordonnée et inhérente à celui qui est le propriétaire absolu du sol. »

E. FOUCAUX.

[1] Patton, *Principes des monarchies asiatiques.*

ERRATA POUR LE N° PRÉCÉDENT DU JOURNAL, p. 193. Le titre chinois qui s'y trouve doit être lu 萬國公法



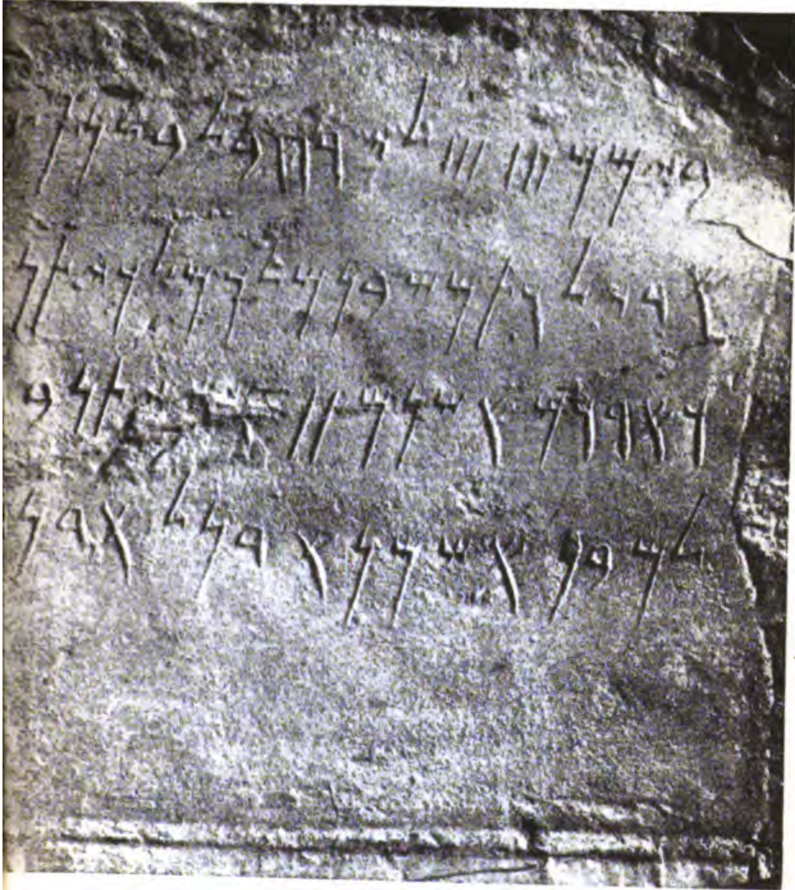
Lithophoto Lemer[...]





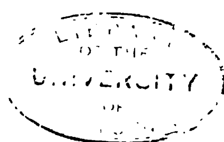
Lithophoto Lemercier et Cie Paris

38e INSCRIPTION



NICIENNE DE CITIUM

Procédé Poitevin



JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1867.

QUELQUES OBSERVATIONS

SUR

L'ANTIQUITÉ DE LA DÉCLINAISON DANS LES LANGUES SÉMITIQUES,

PAR M. HARTWIG DERENBOURG.

§ 1. — Il n'y a dans le domaine des langues sémitiques aucune de ces grandes divisions qui frappent dans la classification des langues indo-européennes[1]; la ligne de démarcation qui sépare ces idiomes est souvent difficile à retrouver, et leurs limites respectives sont sur bien des points très-mal dessinées. Aussi peut-on dire qu'en général tout ordre de faits constaté dans l'un de ces dialectes doit se retrouver dans chacun des autres, soit qu'il y ait pris un nouveau développement, soit qu'il n'y ait pas dépassé la période de l'état rudimentaire. C'est là une règle tellement absolue, que si l'on découvre

[1] Il suffit, pour remarquer cette différence, d'ouvrir, d'un côté la *Vergleichende Grammatik* de Bopp et le *Compendium* de M. Schleicher; de l'autre, *l'Histoire des langues sémitiques* de M. Renan.

dans une de ces langues une série de formes qui la distingue et paraît l'isoler, on peut *a priori* affirmer que c'est là un phénomène postérieur, dont l'origine doit être cherchée en dehors du fonds commun dans lequel elles ont toutes puisé. C'est ainsi que doivent être envisagés les *pluriels brisés* ou *internes* de l'arabe[1]. J'en dirai autant de son *élatif*[2], bien que le germe en fût déjà contenu dans la quatrième forme du verbe[3]. S'il en est ainsi, ne sera-t-on pas tout d'abord porté à considérer aussi l'emploi des désinences casuelles comme une addition relativement moderne destinée sans doute à satisfaire des besoins nouveaux et à leur donner une expression jusqu'alors inconnue? En effet l'arabe littéraire (dans une certaine mesure l'éthiopien aussi) possède seul la faculté de rendre par des flexions les divers rôles qu'un mot peut jouer dans la phrase, et n'est pas réduit, comme particulièrement l'hébreu et l'araméen, à employer le procédé analytique des prépositions, même pour marquer le complément di-

[1] Cf. mon *Essai* dans le *Journal asiatique* de juin 1867, p. 425-524.

[2] On appelle ainsi la forme أَفْعَلُ *af'alou* qui, par rapport au positif, désigne ce que dans d'autres langues on exprime par le comparatif et le superlatif. Ce terme technique, employé d'abord par M. Ewald, a été depuis généralement adopté; en effet, il exprime parfaitement le sens particulier de cette forme.

[3] أَفْعَلَ *af'ala* de l'arabe et de l'éthiopien, ܐܰܦܥܶܠ, אַפְעֵל *af'él* de l'araméen, הַפְעִיל *hif'il* de l'hébreu.

rect[1]. Faut-il en conclure qu'à un moment donné cette formation est venue se greffer sur la vieille langue pour l'enrichir et la fortifier? Ou bien sommes-nous en état de reconnaître dans les autres langues sœurs assez de traces d'une déclinaison pour être autorisés à croire qu'elles ont peu à peu laissé échapper une richesse dont elles avaient toutes également hérité de leur mère commune? Les pages qui vont suivre contiennent quelques-uns des éléments qui peuvent faire pencher la balance en faveur de la dernière hypothèse.

§ 2. — Examinons d'abord la déclinaison arabe, que nous avons encore sous les yeux dans son intégrité. Les fondateurs de la grammaire indigène, vivant à une époque où la langue parlée, en se répandant au loin, s'usait et se détériorait[2], ont eu d'autant plus soin de nous noter et de nous transmettre la tradition sur ce point qu'ils avaient à cœur de sauver la langue classique du Coran et des vieilles poésies, qui tombait en désuétude, et de rappeler le passé en le fixant. Peu à peu les terminaisons, d'abord mollement prononcées, étaient tombées complétement : le vieil idiome était devenu un langage de convention auquel les écrivains

[1] En hébreu, אֵת *éth* peut être supprimé lorsqu'une telle omission ne nuit pas à la clarté de la phrase. Les langues araméennes ont recours à leur datif pour exprimer l'accusatif, et placent devant le nom leur préposition préfixe ܠ *le*.

[2] Cf. Flügel, *Die grammatischen Schulen der Araber*, où l'on trouve réunies toutes les dates relatives à l'histoire de la grammaire arabe chez les Arabes.

étaient seuls restés fidèles[1]. Il faut attribuer à cet esprit conservateur le soin minutieux avec lequel ont été notées les variétés de la vocalisation dans le Coran[2] : c'est comme un pendant aux finesses et aux subtilités de la *Massorâh* biblique[3]. Cette tendance a produit également chez les grammairiens indigènes un amour du détail et un désir de ne rien omettre, auxquels nous devons cette masse souvent confuse de renseignements et d'exemples qui remplissent leurs gros traités. L'étendue de leurs descriptions n'empêche pas la déclinaison du nom[4] d'être bien simple en arabe, surtout si on la com-

[1] Cependant Palgrave a retrouvé en pleine Arabie, dans le *Nedjd*, des populations parlant la langue pure et inaltérée du Coran, aussi vivante et aussi familière à tous qu'elle l'était au VIIe siècle. (Cf. *Narrative of a year's journey through central and eastern Arabia*, 2e édition, in-8°, Londres, 1865, t. I, p. 463 et suiv.) Dans le Kourdistan, on a retrouvé de même l'usage de la langue syriaque immobilisé dans un cercle restreint composé de quelques villages. (Cf. l'Essai de grammaire donné par M. Stoddard dans le *Journal of the American oriental Society*, vol. V, number 1; Asahel Grant, *The Nestorians or the lost tribes*, in-8°, Londres, 1841; et tout récemment, M. Nöldeke dans son ouvrage intitulé : *Die neusyrische Sprache am Urmiasee*, in-8°, Leipzig, 1867, et dans deux articles de l'*Ausland*.) Il faut soigneusement distinguer ce phénomène naturel de l'usage contracté par les savants de la Mecque et par les puristes de la Syrie de parler la langue écrite.

[2] Voyez l'exposition de M. de Sacy dans le recueil des *Notices et extraits*, t. VIII, p. 290 et suiv.

[3] D'autres exemples de précautions analogues prises chez d'autres peuples ont été réunis par M. Ewald dans ses *Abhandlungen zur orientalischen und biblischen Litteratur*, p. 57.

[4] Les grammairiens de l'école de Basrâ divisent ordinairement leurs manuels en quatre parties : 1° du nom; 2° du verbe; 3° des particules; 4° des phénomènes communs à deux des espèces citées.

pare à la déclinaison analogue en sanscrit, par exemple, ou en arménien : il n'y a que trois cas, auxquels nous donnerons par analogie des noms latins : 1° un *nominatif;* 2° un *accusatif;* 3° un cas oblique, qu'on emploie pour exprimer tout ce qui n'est dans la phrase ni au nominatif, ni à l'accusatif. Ces trois cas n'altèrent que peu sensiblement la physionomie des mots, quand, selon le vieil usage sémitique, on n'écrit que les consonnes [1]. Aussi ont-ils été souvent considérés comme des inventions faites après coup et adaptées plus tard artificiellement à une langue qui en réalité les avait complétement ignorées. Ce préjugé est trop évidemment réfuté par les restes de l'ancienne déclinaison demeurée intacte dans certaines parties de l'Arabie et par les nécessités de la prosodie dans les anciens chants qui nous sont parvenus, et dont quelques-uns, dans leur rédaction primitive, appartiennent même à l'époque antéislamique [2], pour qu'il puisse être utile d'y insister longuement.

Cependant ils parlent tous de la déclinaison dans la section consacrée au nom, bien qu'ils reconnaissent aussi l'existence de changements analogues dans l'aoriste du verbe. Aussi Zamakhchârî dans son *Moufaṣṣal* (éd. Broch, p. 9) s'excuse-t-il de parler de la déclinaison au début de son livre : « C'est, dit-il, qu'en réalité elle appartient primitivement au nom. »

[1] L'accusatif seul est rendu dans l'orthographe par l'addition d'un *alif* à la fin du mot. Bien plus, les noms féminins et un certain nombre de noms masculins ne présentent pas même cette différence. Quant au cas oblique, il donne toujours la même combinaison de lettres que le nominatif.

[2] Il est curieux de constater ces complications d'une prosodie

§ 3. — Quand bien même nous n'aurions pas ces arguments décisifs, nous pourrions encore être conduits à un résultat identique par l'étude des formes elles-mêmes. Aux trois cas répondent les trois voyelles qui, sans doute par suite de cette coïncidence même, ont seules conservé en arabe des signes particuliers[1]. Or on sait que la gamme la plus riche de voyelles est toujours distancée par la variété infinie des articulations auxquelles se plie la voix humaine : il en est à plus forte raison ainsi du système employé en arabe, si on en compare la pauvreté à la richesse des sons émis par les organes orientaux. Au singulier, le nominatif, l'accusatif et le cas oblique, ou *génitif*, sont rendus par les voyelles brèves *ou*, *a* et *i* (*dhamma*, *fatḥa* et *kesra*). Chacune de ces voyelles caractéristiques est suivie d'un léger nasillement bien imparfaitement rendu dans l'écriture par un redoublement de la voyelle. Cette modification de la voyelle est généralement appelée la *nounnation*[2]. On a souvent mis en doute

soumise à des lois très-sévères et très-positives dans les plus vieilles poésies que nous puissions atteindre, dans les *Mo'alleḳa's*, dans la *Sitta* « recueil des six poëtes, » enfin dans le *Kitâb el'iḳd* « livre du collier » et dans le *Kitâb elagânî* « livre des chants. » Toute cette prosodie est naturellement fondée sur la vocalisation, et par conséquent aussi sur la déclinaison.

[1] Le mémoire de M. de Sacy déjà cité nous présente un système beaucoup plus riche; plus tard aura eu lieu la réduction du nombre des signes à ceux dont on pouvait le moins se passer. C'est alors que la déclinaison aura exercé une grande influence sur la mesure de cette élimination.

[2] C'est la traduction exacte du mot arabe تنوين *tanwin*, qui si-

l'antiquité de ce phénomène, alors même qu'on ne rejetait pas d'ailleurs l'existence primitive de la déclinaison arabe. Les mêmes preuves que nous avons énumérées plus haut pourraient être de nouveau invoquées ainsi; mais il en est une autre, empruntée à la déclinaison même, qui démontre plus clairement encore que ce phénomène appartient à l'essence même de la langue : en effet, le pluriel arabe, quand il est formé régulièrement [1], se distingue de son singulier par l'allongement de la voyelle finale. Que devient alors la *nounnation?* Elle se détache de cette voyelle, dorénavant plus indépendante parce qu'elle plus forte, et on l'exprime alors par sa consonne même, le *noûn*[2]. Telle est au moins la règle pour les noms masculins; car les noms féminins, en même temps qu'ils allongent leur voyelle, conservent intacte au pluriel leur *nounnation* portée comme au singulier par le son du *tâ :* celui-ci, en changeant de signe, ne change pas de nature [3]. Nous devrions donc avoir des formes

gnifie à la fois le phénomène lui-même et par extension le procédé employé pour l'exprimer.

[1] Il s'agit ici des *pluriels externes,* exprimés par une terminaison. Les *pluriels internes* ont avec leurs singuliers des rapports tout différents.

[2] Ce *noûn* disparaît au pluriel, comme la *nounnation* au singulier, quand le mot est à l'état construit.

[3] Le son du *tâ* est rendu au singulier par un *hâ* surmonté de deux points, au pluriel par le *tâ* lui-même. Le procédé par lequel on indique le féminin singulier montre comme un compromis entre la prononciation vulgaire en *a* (cf. la terminaison הָ *â* en hébreu, ܳܐ *ô* en syriaque) et la forme primitive conservée dans la pronon-

en *oûna*, *âna* (ou *âni*, par l'opposition des voyelles après l'*a* long), *îna*[1]. L'idée du pluriel, contenue à l'origine dans ces trois formes, n'est plus rendue que par la première et la dernière, celle-ci cumulant les fonctions de l'accusatif et du génitif[2] : la seconde a été détournée de son acception primitive, soit pour exprimer le duel[3], soit pour être assimilée aux pluriels internes en subissant une légère modification[4]. Voici un tableau réunissant ces formes et résumant leur emploi :

NOM MASCULIN.

	Singulier.	Pluriel.
Nominatif :	عَبْدٌ (*'abdoun*).	عَبْدُونَ (*'abdoûna*).
Accusatif :	عَبْدًا (*'abdan*).	عَبْدِينَ (*'abdîna*).
Génitif :	عَبْدٍ (*'abdin*).	

ciation, sinon dans l'orthographe de l'arabe littéraire. Remarquons que le *tâ* reparaît en arabe même, quand le nom est suivi d'un suffixe, et que les Persans et les Turcs écrivent par un *tâ* les noms féminins qu'ils empruntent à l'arabe.

[1] L'arabe n'aime pas à terminer ses mots par une consonne; il éprouve le besoin d'appuyer autant que possible la dernière consonne sur une voyelle.

[2] L'arabe vulgaire est allé plus loin; il n'a conservé que le génitif *îna*, dont il a encore laissé tomber l'*a* final et qui est ainsi devenu *în*. Il est curieux que l'hébreu et l'araméen aient de même élagué les autres cas des pluriels pour ne conserver que le génitif.

[3] La terminaison *âni* a dû longtemps exprimer les trois cas du duel. Elle s'est plus tard dédoublée en *âni* et en *eini*, et alors, comme si souvent, l'ancien usage n'a plus été considéré que comme une anomalie. (Cf. la *Grammaire arabe* par M. de Sacy, 2ᵉ éd. t. I, p. 399, note 1.)

[4] Voir mon *Essai sur les formes des pluriels arabes*, § 26.

NOM FÉMININ.

	Singulier.	Pluriel.
Nominatif :	مَقَامَةٌ (*makâmatoun*).	مَقَامَاتٌ (*makâmâtoun*).
Accusatif :	مَقَامَةً (*makâmatan*).	مَقَامَاتٍ (*makâmâtin*).
Génitif :	مَقَامَةٍ (*makâmatin*).	

Les noms féminins, tout en calquant pour le reste leur pluriel sur leur singulier, ont peut-être, par analogie avec les noms masculins, laissé complétement tomber en désuétude leur accusatif. Il se pourrait aussi que le voisinage des deux *a*, dont le premier est long, dans la terminaison *âtan*, n'ait pas été sans influence sur l'abandon de cette forme[1].

§ 4. — A côté de cette déclinaison, que les grammairiens arabes, renfermés dans l'étude de leur langue, ont appelée la déclinaison « parfaite, » ils en distinguent une autre inférieure, dont les traits caractéristiques sont la suppression du génitif et l'absence de la *nounnation*. Ces différences n'affectent bien entendu que le singulier : la *nounnation* y a été abandonnée sans laisser de trace, et sans que rien vienne compenser cet affaiblissement de la voyelle finale. Quant au génitif, il reparaît dès que le substantif est déterminé soit par l'article, soit par un autre substantif avec lequel il est en rapport d'annexion. A moins que l'une de ces condi-

[1] Nous venons de voir que pour le duel on substitue de même *âni* à la forme plus régulière *âna*, comme si la langue répugnait à laisser tomber le mot sur une telle consonnance.

tions ne soit remplie, l'accusatif est seul opposé au nominatif et remplace le génitif dans toutes ses acceptions. On reconnaît là comme un premier pas vers l'abandon complet des terminaisons; on commence par les abréger dans certaines classes de mots, puis on s'habitue à employer de moins en moins les formes plus complètes et plus pleines de l'ancienne déclinaison. Ce point de vue historique mérite d'être mis en lumière : l'arabe littéraire a consacré par l'usage la juxtaposition de deux méthodes, dont l'une est évidemment postérieure à l'autre. Il semble que le mouvement de décadence ait eu un moment d'arrêt et se soit limité d'abord à certaines catégories de mots. La déclinaison imparfaite s'est ainsi trouvée circonscrite aux formes les plus longues, aux noms propres, aux mots étrangers, etc. etc.[1] Elle est très-rare dans les noms féminins. Voici cependant deux exemples, l'un masculin et l'autre féminin.

NOM MASCULIN.

Nominatif :	أَحْمَرُ	(*Aḥmarou*).
Accusatif : / Génitif :	أَحْمَرَ	(*Aḥmara*).

[1] Sur les conditions qu'un mot doit remplir pour qu'on y substitue régulièrement la déclinaison imparfaite à la déclinaison parfaite, on peut consulter Zamakhchârî dans le *Moufaṣṣal*, p. 9, et Moṭarrezî dans l'*Anthologie grammaticale arabe* par M. de Sacy, texte arabe, p. 96 et suiv. Sur les mots étrangers en particulier, voir Djawâlîkî, *Kitâb elmou'arrab*, éd. Sachau, p. 8 et suiv.

NOM FÉMININ.

Nominatif : مَيَّتَةٌ (*Meyyatou*).

Accusatif : } مَيَّتَةً (*Meyyata*).
Génitif : }

§ 5. — Cette courte exposition montre dans toute sa simplicité le mécanisme de la déclinaison arabe : on trouve dans les ouvrages spéciaux un grand nombre de détails qui ont été volontairement laissés ici dans l'ombre. Il ne s'agissait en effet que d'esquisser à grands traits les règles générales pour qu'elles pussent servir de base à une série d'observations, dans lesquelles nous allons successivement passer en revue chacune des langues sémitiques. Peu importait dans un travail de ce genre d'examiner, par exemple, l'influence que peut avoir sur la terminaison la présence d'une lettre faible ou de discuter les applications quelquefois capricieuses de la déclinaison imparfaite. Pour celle-ci, l'important était de lui assigner sa place et de fixer, pour ainsi dire, sa date. Nous allons la retrouver plus dégradée et plus usée encore dans les débris de la déclinaison éthiopienne, qui n'en est pas moins la mieux conservée de toutes les autres déclinaisons sémitiques.

§ 6. — L'éthiopien, délaissé depuis plus d'un siècle, a eu de nos jours le privilége d'accaparer les travaux d'un savant ingénieux et infatigable, digne

continuateur de Hugo Ludolf, M. Dillmann. Dans sa grammaire[1], la langue est étudiée dans toutes ses parties et fouillée jusque dans ses recoins les plus écartés : les règles y sont merveilleusement groupées et toujours éclairées par un grand nombre d'exemples. Mais il arrive souvent que les mêmes faits, étudiés impartialement de part et d'autre, conduisent à des conclusions différentes: telle est la situation dans laquelle je me trouve à l'égard de M. Dillmann, et je ne puis m'associer aux opinions qu'il soutient relativement à la déclinaison[2].

D'après lui, les cas représentent un développement non pas nécessaire, mais possible dans les langues sémitiques. L'éthiopien, par exemple, est entré franchement dans cette voie, mais il s'est laissé distancer par l'arabe, qui a donné le plus d'extension à l'emploi des désinences casuelles. Dans cette hypothèse, les langues sémitiques n'auraient pas eu à l'origine de formes spéciales pour exprimer les cas : le système analytique aurait longtemps été seul en vigueur, et le système synthétique serait venu plus tard comme un progrès accompli sur le passé. Une telle assertion est contraire à toutes les

[1] Dillmann, *Grammatik der æthiopischen Sprache*, in-8°, Leipzig, 1857.

[2] Cf. *Grammatik*, etc. § 142 et suiv. Dans toute la partie purement théorique de son livre, M. Dillmann n'a pas su être assez lui-même; on sent qu'il est continuellement retenu par des lisières, dont il n'a pas eu le courage de s'affranchir. L'admiration très-vive que m'inspire d'ailleurs l'ouvrage du savant professeur servira d'excuse à la témérité d'une telle critique.

analogies que nous fournit la science du langage. Qui songerait, en écrivant l'histoire des langues romanes, à supposer qu'elles étaient d'abord dans un état analogue à celui qui est représenté aujourd'hui par le français pour arriver ensuite, grâce à une série de progrès, à la perfection relative que nous trouvons dans le latin ? L'arabe vulgaire, dont les terminaisons se sont effacées, pour ainsi dire, sous nos yeux, a-t-il jamais été considéré comme antérieur à l'arabe littéraire, dont les origines se perdent dans la nuit des temps? Si l'éthiopien, dont il ne reste aucun monument plus ancien que le ve siècle de notre ère[1], avait alors déjà perdu la terminaison de son nominatif, en revanche l'accusatif est resté partout avec sa voyelle intacte[2]. On dit ሕዝብ፡ *ḥezb* « peuple, » accusatif ሕዝበ፡ *ḥezba;* ገብር፡ *geber* « travail, » accusatif ገብረ፡ *gebera*, etc. C'est surtout quand il s'agit du nominatif singulier que M. Dillmann accentue sa thèse sur l'histoire de la déclinaison. Tandis que le nom à l'accusatif dépend toujours d'un autre mot, il est indépendant au no-

[1] C'est la date assignée par M. Dillmann aux deux grandes inscriptions d'Axum découvertes par Rüppell. (Cf. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1853, t. VII, p. 338 et suiv.)

[2] Cette voyelle est souvent détachée de la consonne au bout du mot, et on la prononce dans ce cas avec une aspiration. Elle est alors généralement allongée et on écrit ሃ *hâ*. Je n'attribue pas à cette voyelle longue d'autre valeur qu'à l'*alif* par lequel on désigne l'accusatif singulier en arabe. L'orthographe éthiopienne rendait peut-être ainsi la *nounnation*. Les Éthiopiens n'ont pas de grammaire indigène, et, en l'absence de documents contemporains, on en est réduit aux conjectures.

minatif. Aussi les langues sémitiques n'ont-elles pas exprimé primitivement le nominatif par une forme spéciale[1], et l'arabe a le premier donné une terminaison spéciale au nominatif. L'éthiopien est resté dans une position intermédiaire, et a rendu son nominatif par le son vague de l'*e* bref. C'est sur des «indices divers (particulièrement sur l'écriture)» que M. Dillmann se fonde. Comme ces «indices divers» ne sont pas précisés, il est impossible d'en apprécier la valeur. Remarquons seulement que l'*e* bref n'est jamais en éthiopien une voyelle primitive; on sait que, par un phénomène unique, cette langue a perdu presque entièrement ses voyelles brèves. Aussi, tandis qu'elle exprime par des appendices suspendus aux consonnes toute la gamme des voyelles longues, elle n'a qu'une même désignation pour rendre ou l'*e* bref ou l'absence de toute voyelle[2]. Cet *e* bref est employé en éthiopien toutes les fois que les autres dialectes se servent dans les formes analogues de l'*ou* et de l'*i* bref[3]. Il supplée à leur effacement; mais il n'a pas son existence propre; c'est toujours un pâle reflet des voyelles

[1] Il semble que M. Dillmann admette ici l'antiquité et la priorité de l'accusatif; ce qui est en contradiction avec le reste de ses développements. On dirait qu'il a eu comme le sentiment des objections que pouvaient soulever ses principes, et qu'il a cherché à les concilier autant que possible avec les concessions que lui imposaient son amour sincère de la vérité et son désir de l'atteindre.

[2] Le son de l'*a* bref est rendu, comme en sanscrit, par la lettre elle-même sans le secours d'aucune autre indication. Sur les voyelles en éthiopien, cf. M. Dillmann, *Grammatik*, etc. §§ 17-22.

[3] Cf. M. Dillmann, *Grammatik*, etc. §§ 17, 91, 105 et *passim*.

disparues. Il est donc peu probable que l'éthiopien ait commencé par affaiblir la marque de son nominatif au point d'enlever ainsi toute consistance à la terminaison. Ici comme dans la déclinaison imparfaite de l'arabe, il doit y avoir eu en face de l'accusatif en *a* un nominatif en *ou*. Et en effet cette forme, commune à toute la famille sémitique, a été conservée dans plusieurs pronoms comme ወእቱ፡ *weetoû* « il, » ዝንቱ፡ *zentoû* « celui-ci, » ዝኩ፡ *zekoû* et ዝክቱ፡ *zeketoû* « celui-là, » etc. Cette terminaison se trouve aussi dans les noms de nombre cardinaux, à l'exception du nom employé pour le nombre deux, ክልኤ፡ *kéle'é*, qui paraît être un ancien duel[1]. On dit d'ailleurs አሐዱ፡ *aḥadoû* « un, » ሠለስቱ፡ *ṣalastoû* « trois, » አርባዕቱ፡ *arbâ'etoû* « quatre, » etc. Seulement, tandis que dans la plupart des substantifs l'*ou* bref s'était affaibli au point de disparaître complétement, il s'est maintenu plus énergiquement dans ces mots en s'allongeant, l'*ou* long étant seul possible en éthiopien[2]. Quant au génitif, il a complétement disparu, et la langue n'en a sauvé aucun vestige. La *nounnation* du singulier ne peut plus être démontrée dans aucun nom d'une façon incon-

[1] Cf. M. Dillmann, *Grammatik*, etc. § 158.

[2] Il se pourrait d'ailleurs que cette prolongation de la voyelle fût destinée, comme dans certains accusatifs, à exprimer la *nounnation*. On pourrait comparer un exemple très-curieux en arabe عَمْرٌو *'amroun*, à côté de عُمَرُ *'oumarou*. Cependant la règle veut qu'en arabe la présence de la *nounnation* suffise pour exclure la voyelle longue. Cf. des formes comme فَعَالٍ *fa'âlin* au lieu de فَعَالِي *fa'âlî*.

testable[1]. Sa présence dans un état antérieur de la langue n'en est pas moins attestée par la terminaison *ân* du pluriel masculin, où l'*n* est, comme en arabe, l'équivalent de la *noannation*, qui, devenue au pluriel une véritable consonne, tend plutôt à s'y maintenir. Le pluriel féminin est en *ât*, comme en arabe et en hébreu. L'*a* long du pluriel masculin provient peut-être de la voyelle semblable du pluriel féminin. J'ai supposé ailleurs[2] et je crois encore que l'éthiopien, après avoir eu autrefois ses trois cas du pluriel en *oûn*, *ân* et *în*, n'a conservé que son ancien accusatif en *ân*[3]. Si telle a été en effet l'origine du pluriel éthiopien, elle a fini par être complétement oubliée, puisque cette terminaison même reçoit en éthiopien la marque de l'accusatif en *a*, aussi régulièrement que le singulier[4]. Cet ancien accusatif pluriel est devenu comme un nouveau nom déclinable. Il resterait à parler ici de *l'état construit* en éthiopien et à expliquer l'étrange coïncidence qui l'identifie complétement par la forme à l'accusatif[5]. Mais les questions relatives à l'état cons-

[1] M. Ascoli, *Studii ario-semitici*, articolo primo, croit avoir retrouvé dans *shemâlem*, « hier, » un ancien accusatif avec *mimmation*.

[2] Cf. mon *Essai* déjà cité, § 26.

[3] Nous verrons bientôt qu'en araméen et en hébreu, comme aussi dans l'arabe vulgaire, le génitif s'est substitué pour le pluriel à tous les autres cas.

[4] Cf. M. Dillmann, *Grammatik*, etc. § 143. Les formes de pluriels arabes فُعْلَانٌ *fou'lânoun* et فِعْلَانٌ *fi'lânoun* présentent un phénomène semblable.

[5] Cf. M. Dillmann, *Grammatik*, § 144, où l'auteur affirme avec

trait sont en dehors du problème de la déclinaison, et une telle digression détournerait inutilement ce travail de son but, qui est uniquement de prouver la haute antiquité de la déclinaison sémitique.

§ 7. — Il résulte clairement de cet aperçu que la déclinaison éthiopienne porte tous les caractères d'un affaiblissement dont on peut voir un symbole dans l'état de déchéance où sont tombées ses voyelles brèves. Mais la déclinaison se serait même maintenue en éthiopien dans sa plénitude, qu'on pourrait encore mettre en doute la justesse de nos conclusions. En effet l'hébreu et l'araméen formaient déjà des langues à part, alors que l'arabe et l'éthiopien étaient encore confondus. L'emploi des désinences casuelles pourrait bien s'être introduit dans les langues sémitiques précisément à l'époque où la branche *éthiopico-arabe* s'était séparée des autres, mais sans se diviser encore[1]; et l'éthiopien, en passant plus tard de l'autre côté du détroit, aurait emprunté sa déclinaison à cette période de son développement qui lui avait été commune avec l'arabe seul. Il faut donc recourir également à l'étude de l'araméen et de l'hébreu. Là encore nous retrouverons surtout des traces de la *déclinaison imparfaite*, qui était à la fois moins ancienne et plus simple : deux motifs de durée ; car d'un côté les

raison que cette coïncidence est toute fortuite. Quant à ses explications, ce n'est pas ici le lieu de les examiner.

[1] Cf. M. Ewald, *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, § 1 *b*; M. Dillmann, *Grammatik*, etc. § 3.

formes ont aussi comme une limite d'âge qu'elles ne peuvent dépasser, et l'immobilité n'est pas plus possible aux langues sémitiques qu'aux autres[1]; de plus, la fin des mots est la plus exposée, et la décadence du langage commence toujours par l'allégement de la voyelle finale. Les quelques restes de la nounnation que nous aurons encore à constater montreront seulement combien peu de formes ont été épargnées dans cette œuvre de destruction.

§ 8. — Prenons comme type des langues araméennes l'araméen chrétien, qu'on appelle ordinairement le *syriaque*. Le lien qui unit ces dialectes est tellement intime qu'un homme instruit a pu, vers la fin du siècle dernier, lire la traduction syriaque du *Nouveau Testament*, imprimée en caractères hébreux, et s'imaginer qu'il venait d'en découvrir une version chaldéenne[2]. Aussi peut-on généraliser et appliquer à tous ces dialectes les remarques que suggère l'étude du syriaque, par exemple[3]. Tout souvenir d'une déclinaison s'y est effacé au point que les grammairiens modernes en sont réduits à présenter habituellement sous ce titre les combinai-

[1] Le contraire a été soutenu par M. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, 3e édition, p. 24.

[2] Michaëlis, *Abhandlung zur syrischen Sprache*, en tête de sa *Syrische Chrestomathie*, in-16, Göttingen, 1797. On sait que le chaldéen des *Targoûmîm* et des écrits rabbiniques s'est approprié l'alphabet hébreu.

[3] Sur ces dialectes en général, voir M. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 209 et suiv. sur le syriaque en particulier, Hoffmann, *Grammaticæ syriacæ libri III*, et Uhlemann, *Grammatik der syrischen Sprache* (2e édition).

sons du nom avec les suffixes pronominaux[1]. Ces paradigmes n'ont cependant avec la déclinaison qu'une analogie artificielle; les autres formes que le nom affecte en syriaque méritent plutôt d'être prises ici en considération. Le substantif peut, comme dans les autres dialectes sémitiques, tantôt être employé de façon à se suffire à lui-même, tantôt être joint à un autre nom, de telle sorte qu'ils constituent ensemble un véritable composé, où le déterminant suit le déterminé[2]. Mais outre *l'état absolu* et *l'état construit*, le syriaque possède une forme qui, au premier abord, paraît lui être particulière. C'est ce qu'on est convenu d'appeler *l'état emphatique;* il sert à exprimer la détermination du nom et à remplacer l'article exprimé dans les autres langues sémitiques par un préfixe placé devant le nom[3]. L'état emphatique se distingue de l'état absolu par l'addition d'un *o* long à la fin du mot; cette voyelle répond toujours en syriaque à l'*a* long de l'arabe et de l'hébreu[4]; elle est rendue dans l'orthographe par un

[1] Cet usage est aussi constant dans les grammaires hébraïques.

[2] Cf. Arnold, *Abriss der hebraischen Formenlehre* (in-8°, 1867), p. 75.

[3] Hoffmann, *op. laud.* p. 258; Uhlemann, *Grammatik*, p. 109.

[4] Je désigne ainsi, comme on a coutume de le faire, le *ḳâmeṣ gâdôl* (ָ) de l'hébreu. Rien n'est cependant moins prouvé que l'antériorité de la prononciation *â* sur la prononciation *ô*. Il serait étonnant que les Massorèthes, si scrupuleux d'ailleurs à exprimer par des signes particuliers les nuances infiniment diverses de la prononciation, aient confondu sous un même signe l'*o* bref et l'*a* long. L'analogie de la prononciation syriaque serait aussi un des éléments dont il faudrait tenir compte pour une solution définitive de cette question.

ôlaf. On a ainsi ܐܡܝܪ *amîr* « prince, » ܐܡܝܪܐ *amîrô* « le prince; » ܦܘܪܩܢ *fourkôn* « délivrance, » ܦܘܪܩܢܐ *fourkônô* « la délivrance; » ܟܬܒ *ketôb* « livre, » ܟܬܒܐ *ketôbô* « le livre, » etc. La différence entre ces deux séries de formes parallèles fait songer inévitablement à la déclinaison imparfaite; on reconnaît le nominatif et l'accusatif, tels qu'ils ont été conservés en éthiopien [1]. Il semble qu'il se soit passé là un phénomène semblable à celui qui, en français, a laissé subsister tant d'accusatifs latins qui ont d'abord été employés concurremment avec leurs nominatifs, pour leur être ensuite complétement substitués.

La forme ancienne a survécu à son application; les langues qui s'usent cherchent ainsi à sauver bien des formes en renouvelant leurs acceptions, et conservent leurs terminaisons vieillies en les transformant [2]. Le syriaque, qui, comme toutes les langues

[1] Cette explication de l'*état emphatique* a été récemment proposée par un jeune savant, M. Schrader, dans sa dissertation : *De linguæ Phœniciæ proprietatibus* (in-8°, Halis, 1867), p. 15. Seulement, pour lui, cet ancien accusatif est en réalité un démonstratif, devenu comme une sorte de suffixe à la fin du mot. La longueur de la syllabe, sur laquelle il s'appuie, indique peut-être de nouveau, comme l'*alif* final de l'accusatif arabe, qu'il faudrait prononcer cette syllabe avec la *nounnation.*

[2] C'est ainsi que le syriaque a également dans le verbe conservé toutes ses formes réfléchies avec le préfixe ܐܬ *ét,* mais en leur donnant la signification du passif. Un phénomène analogue s'est produit pour le *moyen* grec.

araméennes, était bien plutôt une langue parlée qu'une langue littéraire, était comme un terrain préparé pour de telles confusions; il fallait secouer le joug de la déclinaison; car l'emploi des périphrases analytiques est bien plus dans le goût de la langue courante, et donne à la pensée une expression plus facilement intelligible. Le vieil accusatif est resté en face de son nominatif; mais l'opposition entre les deux formes a changé de nature. Elle a même quelquefois disparu dans l'usage, qui confond souvent l'état absolu et l'état emphatique. Il faut avouer que l'identité extérieure de l'accusatif et de l'état emphatique justifie seule leur assimilation; car la conscience de cette origine s'est perdue complétement, au point que le *lômad*, qui est ordinairement le signe du datif, mais qui, en syriaque, peut être placé devant le complément direct pour rendre d'une façon détournée l'accusatif, est ajouté précisément et à peu près exclusivement devant l'*état emphatique*[1]. La difficulté de concilier cette forme avec le rôle qu'elle joue dans la phrase a fait proposer l'explication suivante : la terminaison *ô* proviendrait d'un démonstratif ajouté d'abord comme suffixe, et qui serait ensuite devenu à la longue une véritable terminaison. Un tel procédé, fréquent dans les langues indo-européennes, ne se rencontre nulle part dans les langues sémitiques[2].

[1] Il y a en hébreu des exemples tout à fait analogues de mots réunissant le *lâmed* et la marque de l'accusatif, comme לִשְׁאוֹלָה *li-che'ôláh* « vers le *che'ôl* » Ψ 10, v. 18; לְמַעְלָה *lema'láh* « en haut » etc.

[2] La philologie sémitique doit absolument éviter, au moins dans

Il serait d'ailleurs curieux qu'une formation aussi importante se trouvât seulement dans les langues araméennes [1]. Il est superflu de remarquer que le génitif singulier a complétement disparu. Quant aux trois cas du pluriel, le syriaque en a conservé deux : l'accusatif *ôn* et le génitif *în;* l'accusatif s'est substitué à la terminaison *ât*, par laquelle les autres langues sémitiques expriment le pluriel féminin [2]; le génitif est devenu la marque du pluriel masculin [3]. On dit d'un côté ܒܬܘܠܬܐ *betoulô* «jeune fille,» plur. ܒܬܘܠܢ *bétoulôn;* ܐܪܡܠܬܐ *armelô* «veuve,» plur. ܐܪܡܠܢ *armelôn;* de l'autre ܒܝܫ *bîch* «méchant,» plur. ܒܝܫܝܢ *bîchîn;* ܥܠܡ *'ôlam* «siècle» pl. ܥܠܡܝܢ

ses commencements, de prendre modèle sur la philologie indo-européenne. Celle-ci, grâce à une sage direction, a obtenu de si beaux résultats qu'ils excitent naturellement l'envie. Mais que de tâtonnements, que d'essais infructueux avant le moment où elle finit par trouver sa voie. L'étude des langues sémitiques en est encore à cette première période de recherches, et ce serait enrayer son mouvement que de lui appliquer des méthodes contraires à la nature des langues auxquelles on veut les imposer.

[1] Les langues araméennes ont en effet perdu beaucoup des formations que possèdent les autres langues sémitiques; mais elles n'en ont ajouté aucune, et leur infériorité constitue précisément un de leurs caractères essentiels.

[2] Comme nous l'avons vu, la terminaison *át* (*ôt*) est commune à toute la famille sémitique; l'araméen seul fait exception, encore à l'état construit reprend-il sa vraie terminaison du pluriel féminin en *ôt*.

[3] Le même phénomène se retrouve en arabe vulgaire et en hébreu; l'éthiopien n'a gardé que l'accusatif en *ân*, la terminaison du nominatif en *oûn* n'existe donc absolument que dans l'arabe littéraire.

'ôlamîn. C'est de nouveau cette même inconstance des significations que nous avons signalée à propos de l'état emphatique; les langues araméennes ont emprunté au hasard et sans ordre les formes qu'elles ont adoptées et se sont ainsi exposées à consacrer de nombreux contre-sens. Les exemples que nous avons signalés sont de beaucoup les plus frappants. Le *noûn* des terminaisons *ôn* et *în* rappelle encore la *nounnation* primitive. Est-ce un reste de l'ancienne déclinaison sémitique, ou bien la nounnation a-t-elle jamais existé au singulier du nom syriaque? C'est là un dilemne qu'il est plus facile de poser que de résoudre.

§ 9. — D'après l'ordre chronologique, l'hébreu aurait dû être ici l'objet d'une étude spéciale avant les langues araméennes, et je n'entends point par là l'ordre dans la succession des littératures, qui ne mérite qu'un intérêt secondaire dans l'histoire des langues; mais il est incontestable que l'hébreu, sans être «le sanscrit des langues sémitiques[1],» n'en a pas moins gardé une parenté plus intime avec le type primitif que ces langues araméennes si dégénérées et si déchues. Le plan et l'objet de notre travail rendaient cet anachronisme dans la disposition nécessaire pour rapprocher les notes relatives à l'hébreu des conclusions qui devaient en être tirées, et par lesquelles il importait de terminer la série de nos observations[2].

[1] M. Renan, *Histoire des langues sémitiques*, p. 116.

[2] C'est pour cette partie de notre travail que nous avons eu les

Au singulier, le nominatif a laissé bien peu de traces en hébreu; il ne se trouve plus que dans quelques noms propres d'origine arabe ou nabatéenne comme גַּשְׁמוּ *gachmoû* (*Néhémie*, VI, 6) à côté de גֶּשֶׁם *géchém* (*Ibid.* VI, 1), בֹּכְרוּ *bokhrou* (*Chron.* I, VIII, 38), et peut-être aussi dans le premier terme des noms propres composés בְּתוּאֵל *bethoua'êl*, לְמוּאֵל *lemou'êl*, מְתוּשֶׁלַח *methouchélaḥ*, etc. S'il en est ainsi, la terminaison, transportée au milieu du mot, aurait alors acquis, grâce à ce déplacement, une plus grande stabilité. Si la *nounnation* a complétement disparu de ces rares nominatifs, elle s'est du moins conservée sous la forme d'une *mimmation* dans un assez grand nombre d'accusatifs, mais seulement à la condition que ces accusatifs aient adopté une signification adverbiale, comme אָמְנָם *omnâm* « certainement, » יוֹמָם *yômâm* « de jour, » חִנָּם *ḥinnâm* « gratuitement, » etc. La terminaison parallèle *ôm* de שִׁלְשֹׁם *chilchôm* « avant-hier, » פִּתְאֹם *pith'ôm* « tout à coup » ne semble être que le résultat d'une différence dialectique. Il est curieux de remarquer que l'arabe vulgaire, qui a laissé tomber partout ailleurs ses terminaisons, les a également conservées intactes dans ces mêmes adverbes[1]. On voit, par cet exemple, que même dans leur décadence les langues

guides et les appuis les plus sûrs. Ceux qui sont familiers avec l'*Ausführliches Lehrbuch* de M. Ewald et avec le *Lehrbuch* de M. Olshausen retrouveront ici bien des appréciations de faits et bien des théories dont ils reconnaîtront facilement l'origine.

[1] Cette coïncidence, qu'on a souvent essayé de mettre en doute,

obéissent encore à certaines règles qui servent ensuite à reconnaître la communauté du point de départ. En dehors de cet accusatif parfait, l'hébreu possède un accusatif en ָה *âh*, rarement en ֶה *éh*, qui sert ordinairement à exprimer la direction vers un endroit et qu'on ajoute aux véritables substantifs. C'est ainsi qu'on di חוּצָה *ḥouṣâh* « vers le dehors, » שְׁאוֹלָה *che'ôlâh* « vers le che'ôl, » מִזְרָחָה *mizrâḥâh* « vers l'orient, » בֵּיתָה *bêtâh* « vers la maison, » נֹבֶה *nôbéh* « vers Nôb, » etc. L'accusatif, réduit à ce rôle secondaire, est d'un usage très-fréquent en arabe. Le génitif singulier a disparu sans laisser aucune trace, comme en éthiopien et en syriaque. M. Arnold a voulu cependant le reconnaître dans la terminaison ִי *î* qui se trouve assez souvent, surtout dans des formes de participes, comme שֹׁכְנִי סְנֶה *chôkhnî senéh* « l'habitant du buisson, » dans les particules זוּלָתִי *zoulâthî* « excepté, » מִנִּי *minnî* « de, » בִּלְתִּי *bilthî* « ne pas, » et aussi dans des noms propres comme מַלְכִּיצֶדֶק *Malkhîṣédék*, גַּבְרִיאֵל *Gabrî'él*, חַנִּיאֵל *Ḥannî'él*. Après avoir cité ces exemples, M. Arnold ajoute[1] que ces terminaisons ont perdu leur signification casuelle. Son hypothèse est ingénieuse; mais la vérité n'en est nullement démontrée. Si le génitif singulier a été complétement abandonné, comme dans la déclinaison imparfaite, en revanche le pluriel mascu-

n'en est pas moins évidente. Elle a été pour la première fois remarquée par M. J. Derenbourg dans le *Journal asiat.* 1843, II, p. 214. (Cf. aussi Munk, *Palestine.*)

[1] Arnold, *Abriss der hebraischen Formenlehre*, p. 74.

lin a, comme en syriaque, adopté la terminaison du génitif, à l'exclusion des autres cas. Seulement le *noûn* final s'est transformé en *mîm*, comme dans les accusatifs singuliers dont nous remarquions tout à l'heure la signification adverbiale[1]. Quant au pluriel féminin, il a la terminaison régulière en וֹת *ôth*. On dit דָּבָר *dâbhâr* « chose, » pluriel דְּבָרִים *debârîm*; מַכָּה *makkâh* « plaie, » pluriel מַכּוֹת *makkôth*; שָׁלֵם *châlêm* « complet, » pluriel masculin et féminin שְׁלֵמִים *chelêmîm* et שְׁלֵמוֹת *chelêmoth*.

§ 10. — Dans cette rapide énumération, des faits ont dû être omis parmi ceux mêmes qui auraient pu servir à démontrer l'antiquité de la déclinaison sémitique. Par exemple, les noms propres qui se trouvent sur les inscriptions sinaïtiques auraient mérité une étude spéciale[2]. Les résultats des travaux faits sur l'himyarite[3] et sur l'assyrien[4] auraient aussi dû être examinés et contrôlés. Dans un ordre d'idées plus général, il aurait fallu définir la déclinaison

[1] M. Ascoli, *Studii ario-semitici*, l. cit. a exprimé l'opinion que l'emploi du *mîm* dans la terminaison devait être plus ancien que l'emploi du *noûn*. Les arguments qu'il présente à l'appui de cette thèse ne sont rien moins que décisifs. Il y a là, si j'ose m'exprimer ainsi, une différence toute locale : l'hébreu aime à laisser tomber ses terminaisons sur un *mîm* comme l'arabe sur un *noûn*. Rappelons le pluriel des pronoms, les terminaisons du parfait, etc.

[2] Cf. la dissertation de Tuch dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. III, p. 129 et suiv.

[3] Cf. particulièrement Osiander dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. X, XIX et XX.

[4] Oppert, *Grammaire assyrienne* dans le *Journal asiatique*, 1860, I, p. 97. Une deuxième édition, avec de nombreux changements et des additions considérables, est sous presse.

sémitique, en marquant les différences qui la séparent de la déclinaison indo-européenne, par exemple. Une telle comparaison amènerait, pour le dire en quelques mots, aux résultats suivants. La déclinaison indo-européenne possède à l'origine, outre le nominatif et l'accusatif, expressions du sujet et du complément direct, un certain nombre de cas indépendants, répondant aux rapports qui, plus tard, réclament l'appoint des prépositions. Aussi, tandis que le verbe actif est suivi de l'accusatif, tel verbe sera suivi du datif, tel autre de l'ablatif, etc. Dans les langues sémitiques, au contraire, quelle est la fonction du cas que nous avons appelé par analogie le génitif? Il est toujours précédé dans la phrase par un nom qu'il détermine, ou par une préposition qui, au fond, est considérée comme ayant la même valeur. Ce n'est que grâce à de tels intermédiaires que le génitif peut être joint au verbe. Mais alors il devient tout à fait inutile, puisque la position du mot dans la phrase est suffisamment indiquée par sa dépendance même. C'est un luxe que la langue sera toute disposée à rejeter, parce qu'il ne lui est en aucune façon indispensable. Quant à l'accusatif, il est au contraire tellement devenu l'accompagnement obligé du verbe, qu'on s'en sert même après le verbe كان *kâna* « être, » et aussi après certaines particules qui paraissent contenir implicitement l'idée d'un verbe[1]. Rien d'étonnant alors que

[1] Ainsi les particules إِنَّ *inna* et أَنَّ *anna* de l'arabe.

la déclinaison imparfaite de l'arabe, que la déclinaison éthiopienne, que dans une certaine mesure aussi les déclinaisons hébraïque et syriaque s'en soient tenues au nominatif et à l'accusatif; la syntaxe du génitif l'avait condamné à l'impuissance, et il devait inévitablement disparaître tôt ou tard[1]. De telles considérations auraient certainement mérité d'être étudiées et développées dans une monographie complète. Mais il ne s'agissait ici que de montrer tous les dangers d'une école, qui, désespérant aujourd'hui de faire dériver toutes les langues de l'hébreu, se cramponne encore à l'idée que partout la langue de la Bible doit avoir conservé dans toute leur pureté les vieilles formes de la «langue sémitique.» L'âge même des monuments écrits que nous a légués le peuple juif, surtout si on le compare à la jeunesse des littératures araméenne et arabe, semble ajouter à la vraisemblance de cette opinion. Ce n'est pourtant qu'un mirage. Que les Pères de l'Église, que les savants juifs du moyen âge, que les apologistes de la Renaissance[2] se soient laissé éblouir par de fausses apparences, rien de plus naturel. Mais il est temps que l'étude des langues sémitiques s'affranchisse de ce bagage gênant que des hommes complétement étrangers à

[1] Peut-être faut-il attribuer à de tels motifs le phénomène que nous présente l'orthographe arabe : l'accusatif singulier se distingue du nominatif par l'addition d'un *alif*, tandis que le génitif n'est indiqué par aucune lettre qui en affirme la présence.

[2] De Wette, *Einleitung in das alte Testament*, cinquième édition, 1840, p. 49 et suiv.

la linguistique lui ont imposé. Aujourd'hui la science a cru devoir chercher bien loin des arguments pour renouveler de telles superstitions, et, au lieu de battre en brèche ce préjugé, elle lui a donné la consécration de son appui. Il semble que tout serait renversé si on cessait de contester à l'arabe sa place dans la famille sémitique. L'exemple de la déclinaison montre clairement où se trouve encore l'antiquité et la richesse des formes, et de quel côté sont la pauvreté et la décadence. Personne ne fait plus d'objections pour l'araméen[1], il nous faudra bien avouer un jour que l'hébreu, au moment où il nous apparaît, était déjà parvenu à une période analogue à celle que traverse aujourd'hui l'arabe vulgaire.

[1] Si le *Midrach Berêchît rabbâ*, ch. 31, donne la priorité à l'hébreu, en revanche le Talmud (*Sanhédrîn*, fol. 38 b) suppose qu'Adam a dû parler *araméen* (ארמי). Dans un ouvrage anonyme, qui forme le manuscrit 1124 de l'ancien fonds arabe, l'auteur évalue le nombre des langues à vingt-quatre, provenant de six langues mères. Chacune de ces vingt-quatre langues a été d'abord parlée par un prophète, qui l'a enseignée, depuis Adam jusqu'à Moḥammed. Adam est considéré comme ayant parlé syriaque (سريانى). Dans les temps modernes, M. Fürst a soutenu une thèse analogue; pour lui, l'araméen est la plus ancienne des langues sémitiques. (Voir sa *Chaldäische Grammatik*, p. 2.)

LE PAPYRUS JUDICIAIRE DE TURIN,

PUBLIÉ

ET TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS,

PAR M. T. DEVÉRIA[1].

VII.

APPENDICE ET PIÈCES JUSTIFICATIVES.

LES PAPYRUS LEE ET ROLLIN.

Le lecteur a pu voir dans les chapitres précédents que les Papyrus Lee et Rollin étaient étroitement liés avec le manuscrit judiciaire de Turin, tant par la nature de leur texte que par leurs formules, les noms qu'on y lit et les renseignements qu'ils contiennent sur une partie importante du procès[2]. Mais une nouvelle étude du texte hiératique ayant modifié mes vues sur quelques points, je crois devoir en donner ici une traduction suivie.

J'ai déjà dit que mon savant ami, M. Chabas, avait donné deux interprétations successives de ces

[1] Voyez le *Journal asiatique*, cahiers d'août-septembre 1865, p. 88; d'octobre-novembre 1865, p. 331, et d'août-septembre 1866, p. 154.

[2] Voyez le cahier d'octobre-novembre 1865, p. 332 et 350.

précieux fragments[1]. Lorsque cet égyptologue rédigea la première, il n'avait pas connaissance de l'intéressant texte que je m'efforce d'élucider, et quand il publia la seconde, c'est un sentiment de délicatesse dont je le remercie aujourd'hui, qui l'empêcha d'en faire usage.

Le texte hiératique et les notes qui accompagnent la traduction nouvelle qu'on va lire permettront d'en vérifier l'exactitude.

PAPYRUS LEE[2] N° 1.

Le commencement manque; mais la première ligne de la partie qui nous reste, quoique très-mutilée, contient quelques signes lisibles dont M. Chabas n'a pas tenu compte dans sa traduction, et qui pourtant présentent un renseignement de nature à nous intéresser. Je veux parler de la mention d'*approvisionnements*[3] dont le coupable semble avoir été chargé pour *son seigneur*, c'est-à-dire pour la maison royale, et qui paraissent avoir motivé son entrée

[1] *Le Papyrus magique Harris*, p. 169; *Mélanges égyptologiques*, I, p. 9-10.

[2] Les deux Papyrus ainsi désignés sont conservés dans la collection du docteur Lee, à Hartwell. Le fac-simile du texte hiératique a été publié par M. Sharpe, dans ses *Egyptian inscriptions*, 2e série, pl. LXXXVII. C'est ce fac-simile qui est reproduit dans les planches ci-jointes. Mais j'y ai ajouté quelques restitutions indiquées au trait.

[3] *se-χ'ewàû*. J'indique en note mes lectures toutes les fois qu'elles ne sont pas entièrement conformes à la transcription hiéroglyphique de M. Chabas.

dans le palais de Ramessès III[1]. Voici la traduction :

(L. 0) « .... [son] (l. 1) « Seigneur, Vie! Santé! Force! pour les approvisionnements .... [à] (l. 2) tous [les hommes] du lieu où je suis (et) à tous les hommes de la terre. — Or Pen-h'uï-ban[2], étant[3] intendant des troupeaux, lui dit : « Que soit « à moi un écrit qui me donne une puissance su« prême! (l. 3) Et il lui donna un écrit des livres[4] « (du roi) *Râ-ûser-mââ-t-mer-Amon* (Ramessès III), « Vie! Santé! Force! (qui est) le dieu grand, son « seigneur, Vie! Santé! Force! — Il survint, par « (son) atteinte divine, des fascinations aux gens, et « il atteignit la proximité[5] (l. 4) du harem[6] et l'autre

[1] Cette observation me fait penser maintenant que la mention des « bestiaux » *menmen-u*, qui se trouve dans la première colonne du Papyrus judiciaire de Turin, l. 4, peut y avoir été introduite également pour expliquer la présence de certains accusés dans le palais, et sans être motivée seulement, comme je le croyais d'abord, par le titre de l'intendant des troupeaux Pen-h'ui-ban.

[2] Voir le Papyrus judiciaire de Turin, V, 2.

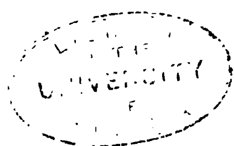
[3] [hiéroglyphes] *ûnû*.

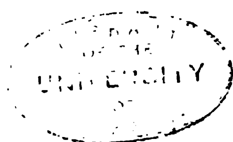
[4] La transcription du groupe hiératique qui désigne ces « livres » est pour moi fort incertaine; mais il est incontestable que les signes [hiéroglyphes] ne s'y trouvent qu'une seule fois, comme déterminatifs.

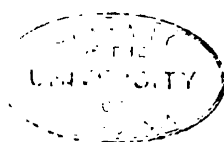
[5] [hiéroglyphes] *la'âï* = ⲡⲁⲧⲏ *vicinia*.

[6] [hiéroglyphes] *par-x'en-t-u* « harem. » Voyez chapitre IV (octobre-novembre 1865, p. 333).









« lieu vaste et profond. Il lui arriva, en faisant des « figures de cire et des écrits de souhait, qu'il fit « emporter à l'intérieur (du harem) par la main de « l'employé [1] A'dīrmâ [2] (étranger) (l. 5) pour éloi- « gner l'une des servantes [3] et pour ensorceler les « autres [4], d'emporter certaines paroles [5] à l'intérieur « et d'en rapporter [6] d'autres au dehors [7]. — Or ayant

1 *radû.*

2 *A'dīrmâ* et non *A't'ir-ma*, comme j'ai écrit ce nom d'après la transcription hiéroglyphique de M. Chabas. Le signe *t'* serait marqué d'un point dans le texte hiératique, comme dans le mot *ret'-u* « hommes » (même ligne).

3 *tà ûâ-t qel-t-u* ou *a's-t-u*. Ces mots sont au féminin, quoique le point qui distingue le signe de la femme soit omis dans le fac-simile du texte hiératique. M. Chabas a traduit au masculin « l'un des agents. » Le correspondant féminin de cette expression serait préférable s'il était français.

4 *h'er h'ekàû n nà ketex'û*, litt. « pour ensorceler *aux* autres. »

5 *a'z'à nehâûī n z'od-t-ī* « emporter certaines paroles. » L'expression *nehàû n* « peu de, quelques, certains, » implique presque toujours l'idée du mépris, et pourtant il n'est pas impossible d'y voir, en supposant l'oblitération de l'initiale *n*, l'origine de l'article indéfini de la langue copte, ϥⲁⲛ M. ϥ̄ⲛ T.

6 *a'n-t* « apporter, amener, rapporter. »

7 (?) *r-bunrī* (?) « au dehors. » Lecture douteuse, mais plus acceptable que *ûz'à-t*. (Voir ch. IX, n. 17.)

« été jugé[1] (l. 6) sur ces chefs (d'accusation), on a « trouvé la vérité en toute abomination et tout mal « que son cœur inventa de faire; la vérité en ces « (choses) est qu'il les fit en totalité avec les (l. 7) « autres grands criminels[2] qu'abomine[3] tout dieu « et toute déesse, de même que lui[4]. On lui a fait les « grands châtiments[5] de mort que disent les divines « paroles de lui faire[6]. »

1 *se-metiû* « jugé » et non *se-meteru* « témoigné. » Ces deux expressions peuvent pourtant se confondre dans certains textes.

2 *a'rmâû nà ketex'û x'erû âàî-u* « avec les autres grands criminels. » Le mot *x'ern* désigne les criminels et non les crimes, qui sont exprimés par le mot *botàûî*. Ce que j'ai dit précédemment sur ce passage pourra donc être modifié quant à la traduction.

3 *Bût* et non *bett.* (Voir chap. IX, note n° 1.)

4 ou *ma'-ked-w* « de même que lui, comme lui. » Cette locution n'est jamais le commencement d'une proposition; elle suit toujours, au contraire, un antécédent auquel elle se rapporte. Ex. Tombeau de Ramessès I, paroles d'Haroëris : « Je t'ai donné la naissance du soleil, pour que tu sois comme lui. »

5 *nà sebàïû âàï-u* « les grands châtiments. »

6

Ce jugement ne s'applique pas à Pen-h'uï-ban, mais bien à l'individu dont le nom a disparu et qui lui procura un livre de magie de la bibliothèque du Pharaon. Il est à observer aussi que les pratiques magiques dont Pen-h'uï-ban est supposé avoir fait usage ne constituent pas son délit principal ; ce n'est que le moyen qu'il est censé avoir employé pour tenter de pénétrer dans le harem et réussir à y établir une correspondance, s'entendre avec ses habitantes, et échanger avec elles certaines paroles qu'il répandit aussi au dehors. Ces paroles sont évidemment celles dont il est souvent question dans le Papyrus de Turin, qui avaient pour but d'exciter les malfaiteurs à faire tort à leur seigneur, c'est-à-dire d'organiser un complot, et celles-là mêmes sur lesquelles nous avons vu le roi motiver la sévérité qu'il recommande aux juges dans son discours préliminaire. Ces faits ne sont certainement rapportés, dans le texte qu'on vient de lire, que comme conséquences à la charge de l'accusé, qui eut l'imprudence de donner l'écrit magique à Pen-h'uï-ban. « Les autres grands criminels » mentionnés dans la formule judiciaire sont probablement ceux dont le Papyrus de Turin donne les jugements.

PAPYRUS LEE N° 2[1].

Le commencement de toutes les lignes manque.

a'-z'odû nà nuter-u z'od-u a'-a'r-s-t-u-r-w, litt. « que disent les divines paroles qu'on les lui fasse. »

[1] Voyez le fac-simile ci-joint.

(L. 1) « . . . . de nouveau[1]. . . pour la paix du roi (?). Il marcha . . . . sa main paralysée[2]. . . . . — Or, ayant (l. 2) fait les méchancetés qu'il fit, il a été jugé[3] sur ces chefs (d'accusation)]; on a trouvé la vérité en toutes les abominations et [tout] le mal que son cœur inventa de faire. La vérité [(l. 3) en ces (choses) est qu'il les fit en totalité, avec les autres[4]] grands criminels qu'abomine tout dieu et toute déesse, de même que lui. Ce sont des abominations dignes de mort et les plus grandes exécrations[5] de [(l. 4) la terre celles qu'il fit[6]. Or il fut examiné dans les abomina]tions dignes de mort qu'il fit, et il est mort par lui-même. Car les magistrats qui, sur son chef, examinèrent, dirent : « Lui, qu'il meure lui-même [(l. 5) avec les « autres grands criminels qu'exècre le[7]] Soleil de « même que lui, puisque les écrits des divines pa« roles disent que cela lui soit fait. »

[1] Je crois lire ici les signes *ùahem* (?) « de nouveau. » Il n'y a pas, dans tous les cas, *a'm-û*.

[2] Cette mention ne prouve pas que l'accusé ait fait lui-même des opérations magiques; car on pourrait croire, au contraire, que c'est sur lui qu'elles ont été faites.

[3] Comparez les Papyrus Lee n° 1, l. 5, et Rollin, l. 3.

[4] Pour cette restitution, voyez les Papyrus Lee n° 1, l. 6, et Rollin, l. 4.

[5] *Bút-u* « exécrations, répulsions. » Il ne faut pas confondre ce mot avec *botàûï* « abominations, crimes. » quoiqu'il appartienne à la même racine.

[6] Voyez le Papyrus Rollin, l. 5.

[7] Voyez Lee n° 1, l. 5-6; Rollin, l. 4 et l. 2.

Il ne nous reste malheureusement presque rien de l'acte d'accusation dans ce fragment; c'est d'autant plus regrettable que les mots [hiéroglyphes], *h'er pà h'otep sû*[*ten?*], semblent pouvoir se rapporter au roi, et sont, à cause de cela, de nature à piquer vivement notre curiosité. Mais nous ne pouvons en tirer aucun renseignement précis, parce que le substantif *h'otep* peut recevoir des interprétations très-diverses, et que le mot *sûten* n'est pas tout à fait certain. La mention d'une main paralysée, qu'on trouve ensuite, est l'effet des philtres mentionnés à la fin de la première ligne du Papyrus Rollin, et qui, d'après le Papyrus Lee n° 1, paraissent avoir été composés par l'intendant des troupeaux, Pen-h'uï-ban. Cette mention semble indiquer que ce fragment contient le jugement de l'employé Adirmâ, à qui Pen-h'uï-ban avait confié, comme à Pàï-bàka-kàmen, d'après les Papyrus Rollin et Lee n° 1, des talismans fabriqués à l'aide du livre de magie dans le but d'agir sur les gens de service au dedans et au dehors du harem.

PAPYRUS ROLLIN [1].

Le Papyrus Rollin, dans son état actuel, forme une page de belle écriture hiératique complète et bien emmargée par le haut; mais il est évident, d'après le sens, qu'il faisait suite à une autre partie

[1] Le texte hiératique que nous donnons en lithographie est le fac-simile du Papyrus de la Bibliothèque impériale.

du texte qui a disparu. Il n'est pas admissible que la partie perdue se soit terminée par une formule judiciaire, comme les deux fragments Lee; car les pronoms se rapportent à des personnages qui auraient été désignés de nouveau. On doit supposer que l'acte d'accusation et le jugement que contient ce manuscrit sont ceux de Pen-h'uï-ban; car les opérations magiques qui y sont rapportées doivent avoir été faites avec le livre qui lui avait été donné (Papyrus Lee n° 1). En effet, ce personnage n'est que mentionné dans le Papyrus de Turin, parce que sa condamnation doit se trouver ici, tandis que Pàï-bàka-kàmen, dont il n'est qu'accidentellement question ici, est jugé dans le Papyrus de Turin.

TRADUCTION.

« (Ligne 1.) Il lui arriva de faire des écrits de magie [1] pour repousser et pour forcer, de faire certains dieux de cire et certains philtres [2] pour donner la paralysie [3] au bras des hommes, et de les placer dans la main de Pàï-bàka-kàmen; mais le dieu Soleil ne l'a pas fait agir, (ce) majordome, (ni) les

[2] [hiéroglyphes] *sx'àû n h'ekàû* « des écrits de magie. » Cf. ϩⲓⲕ in ⲙⲉⲧϩⲓⲕ « *magia, veneficium.* »

[3] [hiéroglyphes] *rer-u*, litt. « ingrédients, médicaments, pilules » et non *ret'-u* « hommes. » C'est l'expression qui désigne les principales préparations pharmaceutiques dans le Papyrus médical de Berlin.

[3] Cf. Papyrus Lee n° 2, l. 1.

autres grands criminels, en disant : « Qu'ils pénè- « trent ! » (ni) en les faisant pénétrer. — Or, s'étant [appliqué à] faire les méchancetés qu'il a faites, mais dans lesquelles le dieu Soleil n'a pas fait être sa réussite[1], on l'a interrogé, on a trouvé la vérité en toute abomination et toute méchanceté que son cœur inventa de faire, et la vérité en elles est qu'il les fit en totalité, avec les autres grands criminels comme lui. (Ce) sont des abominations dignes de mort, et les plus grandes exécrations de la terre, celles qu'il fit. Donc, ayant été examiné dans les

[1] La signification de ces dernières phrases est parfaitement établie par deux passages du Papyrus Abbott, où l'on trouve une construction semblable avec la négation *bû* et l'auxiliaire , forme identique à *pûï*, dans ce manuscrit. C'est dans le rapport officiel sur l'état des sépultures royales, p. 2, l. 15 et 18; il est dit que les malfaiteurs firent des tentatives pour pénétrer dans le tombeau; mais après examen *sû qemĩ ùz'à, bû pûû nà az'à-u rex' peh'û-w,* « il est trouvé sain (en bon état); les malfaiteurs ne surent pas l'atteindre (y pénétrer). » Le sens de cette phrase est prouvé par le contexte. Nous avons donc sous les yeux un verbe suivi de son régime, et rendu négatif au moyen des groupes qui le précèdent, ainsi que son sujet, et il est à noter que dans cette forme grammaticale le sujet se place entre l'auxiliaire ou et le verbe radical *rex'*.

abominations dignes de mort qu'il fit, il est mort lui-même. »

Dans ce dernier texte, nous voyons qu'à l'aide des mêmes écrits magiques et prétendus talismans, on[1] confia à Pàï-bàka-kàmen, qui portait le titre de *majordome*[2], l'entreprise pour laquelle il fallait pénétrer dans le gynécée ou dans quelque autre partie du palais. Il résulte de là, 1° que les actes du majordome Pàï-bàka-kàmen, le chef principal des accusés, d'après le manuscrit de Turin, étaient dirigés par une autre personne, c'est-à-dire par Pen-h'uï-ban, qui semble avoir mené la conspiration à l'extérieur, tandis que Pàï-bàka-kàmen la propageait à l'intérieur du harem; 2° que le but du complot était une des plus grandes abominations de la terre, dont les dieux ne permirent pas l'accomplissement.

Ces faits, je le répète, rapprochés de ceux que nous apprend le papyrus de Turin, paraissent ne pouvoir se rapporter qu'à une tentative de s'emparer de l'autorité royale, ou à quelque chose d'analogue. Bien que nous n'ayons, comme je l'ai déjà dit, aucune indication précise à cet égard, il me semble impossible d'arriver à une autre conclusion.

Nous devons regretter l'absence de plus amples détails qui nous feraient connaître un point intéressant de l'histoire de Ramessès III[3].

[1] Très-probablement Pen-h'ouï-ban.

[2] *Papyrus de Turin*, IV, 2, etc.

[3] On m'a assuré que M. Harris d'Alexandrie possédait un important document judiciaire datant de ce règne. Il est donc bien dési-

Reste à examiner la question de sorcellerie qui distingue le contenu des papyrus Lee et Rollin de celui du manuscrit judiciaire de Turin.

J'ai déjà fait observer que les délits jugés dans le papyrus de Turin sont qualifiés simplement « les exécrations de la terre, » tandis que dans les deux autres documents, les coupables ont été jusqu'à mériter « la haine de tout dieu et de toute déesse[1]. »

Les méfaits de ces derniers étaient donc plus graves; ils ont pu, à cause des talismans supposés, toucher aux matières religieuses.

Ce sont même ces prétendus sortiléges qui ont dû occasionner le renvoi, devant un tribunal spécial, de tous les accusés qu'on soupçonnait d'en avoir fait usage.

Or le motif de ce renvoi fut très-probablement l'incompétence de la première commission en matières religieuses. Aucun prêtre en effet ne figure parmi les membres de cette commission, dont les attributions judiciaires paraissent avoir été purement civiles.

Le tribunal spécial en question était donc évidemment religieux. Aussi des arrêts sont motivés sur « les écrits des divines paroles, » c'est-à-dire sur les livres de Thôth, l'Hermès égyptien, et leur connaissance était exclusivement réservée à la caste sacerdotale.

rable que ce savant amateur fasse pour ce manuscrit ce qu'il a déjà fait pour son Papyrus magique, en le communiquant à M. Chabas, qui n'a pas tardé à en faire profiter la science.

[1] Voy. plus haut, ch. v, § 1.

On pourrait même supposer que ce tribunal était en majeure partie composé de *prophètes*[1], d'après ce passage bien connu, dans lequel Clément d'Alexandrie décrit la procession des prêtres qui gardent les livres de Thôth : « Après tous les autres, sort le *prophète*, qui porte à découvert un vase sur la poitrine; il est suivi de ceux qui sont chargés des pains envoyés. Celui-ci, qui préside aux choses sacrées, apprend *dix livres* appelés *sacerdotaux*. Ils contiennent tout ce qui concerne les lois (sacrées), les dieux et toutes les sciences des prêtres; car le *prophète* chez les Égyptiens surveille même la distribution des impôts[2]. »

M. Chabas a très-bien exposé, dans son travail sur *le papyrus magique Harris*, que la magie était en grand honneur dans l'ancienne Égypte.

Les vivants et les morts avaient des talismans, les uns dans leur parure, les autres dans leur linceul. Le livre funéraire fait continuellement mention des  *h'ekàû* « enchantements » et des  *s'en-ti-u* « incantations » qui devaient procurer de grands avantages au défunt.

[1] Le mot *ûer-u* « grands magistrats » qui désigne les membres de ce tribunal dans le Papyrus Lee n° 2 n'indique pas l'ordre auquel appartenaient ces juges. On se rappelle en effet que cette expression n'est employée dans le papyrus de Turin que quand la commission est composée de personnages de différents grades (voyez plus haut, chap. VI). Elle peut donc s'appliquer également à des membres de différents degrés de la classe sacerdotale.

[2] *Stromates*, l. VI; *Ann. encycl.* de Millin, novembre 1818.

Je démontrerai même prochainement que, d'après les croyances les plus sacrées, les enchantements auraient eu une part importante dans la résurrection d'Osiris.

La magie était donc considérée comme une science divine ou un art sacré, inséparable de la religion, bien qu'elle se confondît entièrement avec ce que nous appelons la magie noire ou sorcellerie.

C'est parce qu'il ignorait ce fait que M. Ménard, le savant traducteur d'Hermès Trismégiste, n'a pas pu comprendre le passage suivant :

« Parmi toutes les merveilles que nous avons observées dans l'homme, celle qui commande surtout l'admiration c'est que l'homme ait su trouver la nature divine et la mettre en œuvre. Nos ancêtres qui s'égaraient dans l'incrédulité sur ce qui touche aux dieux, ne tournant pas leur esprit vers le culte de la religion divine, *trouvèrent l'art de faire des dieux*[1], et, l'ayant trouvé, ils y mêlèrent une vertu convenable tirée de la nature du monde. Comme ils ne pouvaient faire des âmes, ils évoquèrent celles des démons ou des anges et les fixèrent dans les saintes images et les divins mystères, seul moyen de *donner aux idoles la puissance de faire du bien ou du mal*[2]. »

L'auteur de ce curieux passage parle ensuite de

[1] Par cette expression nous devons entendre des idoles ou des figures talismaniques, comme dans le Papyrus Rollin, l. 1 et dans le Papyrus Lee n° 1, l. 4.

[2] Ménard, *Hermès Trismegiste*, p. 167. Les emprunts à la philosophie des anciens Égyptiens sont beaucoup plus nombreux dans ces écrits que leur habile interprète ne semble le penser.

la médecine et de son inventeur, ce qui prouve qu'il connaissait bien les anciens traités comme le papyrus médical de Berlin[1], ceux de Leyde[2] et ceux de Luqsor[3]. Dans ces manuscrits, en effet, la médecine et la magie semblent inséparables. Presque toutes les recettes pharmaceutiques y sont accompagnées d'incantations spéciales qui doivent en assurer le succès.

Il pouvait donc être défendu de s'adonner à la magie, comme sacrilége, de même qu'il était interdit au vulgaire de toucher aux choses saintes; mais non pas seulement parce que cela aurait supposé comme chez nous la sorcellerie, certaines relations illicites avec le malin esprit.

En résumé, quel que fût le point de vue réel sous lequel les Égyptiens envisageaient la magie, il est certain qu'en faire un mauvais usage constituait au moins une sorte de profanation. Les coupables étaient alors jugés d'après les lois sacrées des livres de *Thôth* et très-probablement par des membres de la caste sacerdotale. Nous constaterons donc l'existence d'une justice religieuse à côté de la justice civile, sous le règne de Ramessès III.

[1] Étudié d'abord par M. Brugsch, puis par M. Chabas.

[2] Interprétés par MM. Chabas et Pleyte.

[3] Deux manuscrits du temps des Ramessides en la possession de M. Edwin Smith.

VIII.

NOMS PROPRES ET PERSONNAGES MENTIONNÉS DANS LE PROCÈS.

Les quarante-trois personnages nommés dans les manuscrits que nous venons d'étudier portent des titres divers dont j'ai déjà cherché l'interprétation; leurs noms sont d'une composition très-variée, et quelques-uns d'entre eux présentent des significations intéressantes à étudier. D'autres sont étrangers à l'Égypte, et comme tels, notés du signe 𓌙, qui représente le casse-tête des nations barbares. Parmi ces derniers, on distingue un Libyen, ainsi que l'indique le mot *leba*, placé devant son nom, Īnīnī; puis des Sémites; peut-être un Araméen Bâr-mâhâr; Pàlkà est un Lycien. Dans Kàrpus, on peut reconnaître le mot hébreu כרפס, *carbasus, pannus linteus isque tenuis*. Je compare également Pàïa'ri-sàlmâà aux noms פערי et שלמה ou שלמי, etc.

J'ai essayé, dans la liste alphabétique qui suit, de donner autant que possible l'interprétation des noms égyptiens, de rapprocher les autres des racines auxquelles ils peuvent appartenir, d'indiquer exactement les fonctions des personnages nommés, et finalement, de déterminer le rôle de chacun d'eux dans l'affaire judiciaire.

Il est bon de remarquer qu'à l'époque à laquelle appartiennent nos manuscrits, c'est-à-dire au temps de la XX[e] dynastie, les rapports de l'Égypte avec

l'Asie étaient devenus fréquents. Il était alors de mode d'employer dans le style littéraire des mots et des expressions purement sémitiques; cela peut expliquer pourquoi plusieurs personnages qui ne sont pas désignés comme étrangers peuvent porter des noms hébreux ou araméens.

A'dĭrmâ (étranger), [hiéroglyphes]. Ce nom, lu *Atirama* par M. Chabas, est avec raison considéré par M. E. de Rougé comme la transcription égyptienne du nom hébreu אדורם *Adoram.* Si ce dernier n'est pas une contraction d'Adoniram, il doit être composé d'un nom propre masculin, comme אדו *Addo*, et dans tous les cas, du mot רם ou ראם *altus*, *exaltatus fuit*, dont le sens est déterminé par le signe de l'élévation [hiéroglyphe]. — Ce personnage était « employé » du harem, où il servit d'agent à Pen-h'uĭ-ban pour porter certaines paroles à l'intérieur et en rapporter d'autres au dehors. (Papyrus Lee n° 1.)

A'ĭ-rĭ, [hiéroglyphes]. La première partie de ce nom, *a'ĭ*, que quelques égyptologues transcrivent *aiu* ou *iu*, répond au verbe copte ЄІ, І, *ire*, *venire*; le sens de la seconde partie *rĭ* n'est pas connu. Je suis très-porté à voir dans l'ensemble une forme du nom sémitique אורי, plutôt qu'un nom égyptien. Ce personnage était [hiéroglyphes] *chargé des purifications de la déesse Pax't* (ou Sex't?), titre sacerdotal qui semble appartenir à un Memphite

plutôt qu'à un Thébain, cette déesse faisant partie de la triade de Memphis. C'est le troisième complice de Paï-as; il est condamné à mort, sauf exemption, par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 5).

A'men-x'âû, , ou *X'âu-amon*, « Apparition d'Ammon. » Il est probable qu'on doit observer ici une inversion de majesté; car le nom d'Ammon pourrait être placé le premier dans l'écriture, par respect pour le dieu qu'il désignait. Ce personnage était fonctionnaire (*denû*, ou *adnû*[1]) du gynécée. Se trouvant dans l'appartement des femmes, il entendit leurs paroles coupables et ne les dénonça pas; il fut pour ce fait condamné à mort par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 9).

A's-t-u? Voir *Qed-t-u?*

Âs'-h'ebs-t, ou *Âs'-h'eb-sed*, , « celui qui multiplie la période panégyrique (?). » (Cf. Maspero, *Essai*, p. 64.)

Il était , *x'erï-qâh'u* « serviteur (?) » de Paï-bàka-kâmen; douzième accusé; il entendit certaines paroles de son maître et ne les révéla pas;

[1] La valeur *den* ou *adn* est très-curieuse à observer pour l'*oreille* , car elle se rattache à la racine sémitique אזן (hébreu), أذن (arabe).

il fut jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 13).

A't'ïrmâ (transcription fautive). Voir *A'dïrmâ*.

Ba'n-m-ûàs-t[1], littéralement : « Le mal dans la Thébaïde. » Ce nom est porté par un « archer d'Éthiopie ; » il est probable qu'il lui fut donné dans un temps de guerre avec l'Égypte. Accusé d'avoir reçu un message de sa sœur, qui était en service dans le gynécée, pour l'engager à pousser les hommes à commettre des méfaits, et à venir lui-même pour faire tort à son maître, il est jugé et condamné par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 3).

Bâr-mâhàr, (étranger), בעל־מהר, « Baal-promptus » ; le déterminatif du nom de Baal disparaît dans les noms composés comme celui des autres appellations divines. On peut observer pourtant que la syllabe *bâr*, ainsi écrite, entre dans la composition de plusieurs autres noms propres étrangers, tels que ceux qu'on lit dans les *Select papyri*, pl. LXXIX v°, l. 1, 3 et 7, dont le dernier, *s'emâbâr-u*, répond exactement à

[1] La lecture *ûàs*, pour le nom de Thèbes ou de la Thébaïde, a été fournie à M. Brugsch par un texte démotique, le roman de Setnau, qu'il a étudié au musée de Boulac (*Revue archéologique*, septembre 1867), *Dictionnaire*, p. 348. J'avais lu jusqu'ici Ban-m-ûàbû sur l'autorité de M. Chabas.

l'hébreu שְׁמֶאֵבֶר (n. pr. regis in urbe Zeboim). Le chaldéen בר, *filius*, pouvait aussi avoir la même transcription.

Le mot *mâhàr*, certainement sémitique, était employé dans la langue égyptienne au temps des Ramessides pour désigner un héros, un preux chevalier. C'est l'expression que M. Chabas transcrit *mohar* dans son *Voyage d'un Égyptien*. On remarquera que le scribe égyptien a eu l'attention de diviser les deux mots par une sorte de virgule qui est souvent employée dans les manuscrits funéraires pour séparer le nom du défunt de ceux de son père et de sa mère.

Ce personnage était (officier?); sixième membre de la commission judiciaire (II, 2) et deuxième membre de la deuxième section de la même commission (V, 3-6).

Hàn-ût-n-a'mon, , « Celui qu'a touché Ammon, » ou « qui approche d'Ammon. » (Officier?) Ce personnage, étant dans l'intérieur, entendit les paroles des femmes du gynécée et ne les divulgua pas; il est condamné à mort par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 8).

H'a'r ou *H'ora'*, « Horus. » N. « Flabellifère N. du (corps) des *ûâdï-t-u* (exécuteurs?), » douzième membre de la commission judiciaire (II, 4); sixième membre de la première sec-

tion de cette même commission (IV, 1); exécuté sans merci pour s'être uni aux coupables et s'être opposé par de mauvaises paroles à l'application des jugements (VI, 7).

Ce nom, ainsi écrit, n'est pas rare à partir de la XIX[e] dynastie. Une belle stèle du musée d'Aix en Provence prouve qu'il n'est qu'une variante graphique de celui d'Horus; on y lit, en effet, dans l'acte d'adoration que le défunt adresse à plusieurs divinités, la légende de ce dieu ainsi conçue : , *H'a'r-si-a's* « Horus, fils d'Isis, » et au-dessus de l'image de cette même divinité *H'ar si a's-a'r* « Horus, fils d'Osiris. » Ces deux légendes se rapportant au même dieu, il est évident que l'une est la variante de l'autre, et que l'*a'*, écrit dans la première, est la voyelle du nom hiéroglyphique d'Horus. Il ne faut donc pas prononcer ce nom *Hora*, mais bien *Har*, en plaçant la voyelle au milieu de la syllabe, de même qu'on lit *tûm* le groupe écrit , *temû*.

H'im-t-u per x'en(-t-u) [nà] « [les] Femmes du gynécée, » complices de Pàï-bàka-kàmen (IV, 2), de Mesdi-sû-râ (IV, 3), de Pen-dûàû (IV, 5), dans le but de faire tort à leur seigneur (cf. IV, 6; V, 7-8; VI, 1).

H'im-t-u rot'-u « Femmes des gens, etc. » Voir *rot'-u* « gens » (V, 1).

H'iq-ân ou *H'yq-ôn*, [hieroglyphs], surnom de Ramessès III (I, 1). Voir chapitre III, date du procès.

Ïnïnï ou *Ïûnïnï* (étranger). Voir *Rebu-ïnïnï.*

Ïû-rï (?). Voir *A'ï-rï.*

Kàrpûs, [hieroglyphs] (étranger), employé du harem, sixième accusé, entendit les paroles échangées entre les premiers accusés et les femmes du gynécée (IV, 2-5); il est jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 7).

Si l'on transcrit ce nom en caractères sémitiques, on a כארפוס, où l'on peut reconnaître le mot כַּרְפַּס « *carbasus, pannus linteus isque tenuis*, » et il ne serait pas impossible que cette appellation fût une sorte de sobriquet tiré du nom du vêtement particulier que pouvait porter ce personnage étranger. Je dois observer cependant que la finale *s* ou *sà* écrite par le signe [hieroglyph] termine un grand nombre de noms propres du pays de Khetà, tels que Kàrbàtus, Pàis, T'àuàt'às, Sàmârus, Tarkànànàs, Tarkàtat'às, etc.[1]

Ker (ou *Kara?*), [hieroglyphs], Ptérophore ou Athlophore[2], troisième membre de la commission judiciaire (II, 2); troisième membre de la première section de cette même commission (IV, 1).

Lamà (?), nom étranger. Voir *Pàï-a'rï-sàlemâà.*

Lebû-ïnïnï (étranger). Voir *Ribu-ïnïnï.*

[1] Brugsch, *Die Geogr.* II, pl. XVIII, nos 47, 69, 71, 73, 75 et 79.
[2] Voir chap. VI, § 1, Commission judiciaire.

Mâhàr (étranger). Voir *Bâr-mâhàr*.

Mâï, (signification inconnue, peut-être expression d'un souhait indéterminé, comme *soit!*). Nom assez fréquent : Bibliothèque impériale, stèle n° 357; musée de Lyon, n° 89; Louvre, stèle A. M. 4167, et Fig. fun. A. M. 2994. Ce personnage était grammate de la bibliothèque, dixième membre de la commission judiciaire (II, 3), cinquième membre de la première section de cette même commission, peut-être avec les fonctions de greffier (IV, 1); il est condamné par le roi pour n'avoir pas rempli fidèlement ses devoirs (VI, 2).

Mentû-m-tà-ti, « Mentu dans les deux mondes, » trésorier, premier membre de la commission judiciaire (II, 1), premier membre de la première section de cette commission (IV, 1). Le titre ordinaire du dieu Mentu, le Mars égyptien, était , *neb tà-ti* « seigneur des deux mondes. »

Mer-tï-ûsï-A'mon, « Très-chéri d'Ammon. » Cinquième membre ou membre supplémentaire de la deuxième section de la commission judiciaire. Son nom a été ajouté après coup au-dessus de la ligne (V, 6).

Mesdi-sû-râ ou mieux *Mesdi-sû* (?) . Nom très-étrange, dont la signification semble être : « Celui qui déteste le jour, ou le mo-

ment (natal?)[1]; » car ma première lecture ne pourrait donner qu'une signification en opposition directe avec la religion égyptienne, dans laquelle le soleil était considéré comme la plus importante des manifestations divines. Ce personnage était (officier); c'est le deuxième accusé, premier complice de Pàï-bàka-kàmen; il conspire avec lui et les femmes du gynécée, dans le but d'exciter les malfaiteurs à faire tort à leur seigneur; il est jugé et condamné (IV, 3); il fut l'un des instigateurs de Pà-a'na'ûk (IV, 4) et de Pen-dûàû (IV, 5).

Messûï, diminutif du nom royal Râ-mes-sû (Ramessès), comme Sesou et Sesou-Râ? « grammate de la double demeure de vie, » ou « du collége littéraire. » Premier complice de Pàï-as, est condamné à mort, sauf exception, par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 5).

Nànàïu, (étranger), נינוה, Ninus (?), *h'er-t s-âs'-t-u* « chef des exé-

[1] J'avais également été tenté de croire que le signe hiératique qui répond au disque du soleil représentait un caractère hiéroglyphique pouvant exprimer quelque autre idée, comme par exemple celle de la mort; mais ce signe figurant exactement sous la même forme dans le nom bien connu de *Pà-râ-m-h'eb*, il n'y a aucun doute à conserver à son égard. Je pense maintenant que le groupe représente un seul mot, comme « jour, moment, instant, » dont il peut être une simple variante.

cuteurs de bastonnade, » condamné par le roi pour avoir mal rempli ses devoirs (VI, 5). On peut comparer le nom [hieroglyphs], *nàndàï?* (Stobart, *Eg. Ant.* pl. IV), et je crois que l'origine de l'un et de l'autre est le nom de Ninus ou celui de Ninive.

Neb-z'ewàu, [hieroglyphs] « Seigneur des approvisionnements. » (C'est un des titres du dieu Seb.) Ce personnage était (officier?); quatrième complice de Pàï-as; il est condamné à mort, sauf exception, par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 5).

Une stèle de la collection Anastasi et un scarabée funéraire du Louvre donnent d'autres exemples de ce nom.

Ou..... voir *Ú*.....

Pà-a'na'ûk ou *Pà-a'na'kt*, [hieroglyphs] ou [hieroglyphs]. L'article masculin singulier *pà* suivi d'un mot déterminé par l'image d'un reptile et le signe du mal, dans lequel on peut reconnaître l'hébreu אנקה ou אנקת, *reptilium genus impurum, genus lacertatum.* (Lévit. II, 30.) Les Égyptiens d'aujourd'hui portent encore en sobriquets des noms d'animaux nuisibles, tels que *timsah* « crocodile, » *bargoût* « puce, » etc. Mais ce mot ne doit pas être confondu avec [hieroglyphs], qui désigne aussi un reptile dans le nom de la sixième heure de la

nuit. Je le considère plutôt comme une forme de [hiéroglyphes], *neka'û* « le reptile typhonien, » qui fut vaincu par le Soleil, le Python des Grecs.

Ce personnage, intendant du divan royal du gynécée, est le troisième des accusés, complice de Pàï-bàka-kàmen et de Mesdī-sû-râ; il s'unit à eux dans le but de faire tort à leur seigneur; il est jugé et condamné (IV, 4). Il fut l'un des instigateurs de Pen-dûàû (IV, 5).

Pà-a'r-û-sûnû? [hiéroglyphes] « celui qui fait..... » (un mot incertain) (officier?), septième membre de la commission judiciaire (II, 3), troisième membre de la deuxième section de cette même commission (V, 3, 6). Le mot incertain, qui s'écrit avec la flèche sans pointe et la finale *nû*, semble devoir se lire *sûnû*. Cf. *Sel. Pap.* I, pl. XIV, l. 5.

Pàï-a'ri-sàlemâà, [hiéroglyphes] (étranger), trésorier, complice de Pen-h'ûī-ba'n, dans le but de pousser les malfaiteurs à faire tort à leur seigneur; condamné par la première section de la commission judiciaire (V, 2). Le premier des deux noms veut dire, en égyptien, « le gardien; » mais le signe [hiéroglyphe] qu'on y a ajouté pour en neutraliser le sens me fait penser qu'on l'a employé seulement comme transcription homophonique du nom sémitique פערי, et comme

tel, en effet, il est suivi d'un premier déterminatif . Le signe *sà*, n'étant pas accompagné du trait diacritique ı, n'a pas la valeur de *si* « fils, » que je lui ai donnée; mais il sert à exprimer la syllabe *sà*, qui est sa transcription régulière. Le second nom de ce personnage étranger est donc *Sàlemâà*. Il me paraît impossible de n'y pas reconnaître le nom hébreu שְׁלֹמֹה, ou שַׁלְמַי. Les déterminatifs qui séparent les deux noms ne permettent de voir qu'une coïncidence fortuite dans la consonnance de l'ensemble, *Pà-ïa'rïsàlemâà*, avec le nom hébreu de Jérusalem.

Pàï-a'rï-û, « Le gardien (?); » grammate du divan royal du gynécée; étant dans l'intérieur, il entendit les abominations des femmes et ne les divulgua pas; il est condamné à mort par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 10). Voir le nom précédent : *Pàï-a'rï-sàlmâà*.

Pàï-a's, « Le vénérable, » « capitaine, officier d'archers, » l'un des trois principaux meneurs (V, 4), est condamné à mort, sauf exception, avec ses cinq complices, par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 5); il subit une peine et est acquitté (VI, 1).

Pàï-bàka'-kàmen ou *Pàï-bàka'-kàimin*, « L'esclave de *Kàmen* ou

Kàimin. » Grand de maison (majordome), agent de Pen-h'uï-ba'n (Papyrus Rollin), premier accusé, instigateur ou complice de la femme Tàïï et des (autres) femmes du gynécée. Des parentes de ces femmes, ou des servantes qui leur étaient attachées, rapportèrent leurs paroles, qui avaient pour but d'exciter des hommes et de pousser des malfaiteurs à faire tort à leur seigneur. Il est jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 2). Instigateur de Mesdi-sû-râ (IV, 3), de Pà-a'na'ûk (IV, 4) et de Pen-dûàû (IV, 5), il prononça certaines paroles, qui furent entendues et cachées par Ûàr ou Ûàr-nà (IV, 12), Âs'-h'ebs-h'eb (IV, 13), Pàlkà (IV, 14) et Lebu-ïnïnï (IV, 15); il eut pour principaux complices Pàï-as et Pen-tà-ûr, dont le premier eut lui-même six affidés, avec lesquels ils sont jugés par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 5-8).

Le nom de Pàï-bàka'-kàmen est composé; la première partie, Pàï-bàka', se rencontre isolée, comme nom propre, dans plusieurs inscriptions; elle devait se prononcer à peu près comme le copte ⲡⲉⲃⲱⲕ, « le serviteur; » la seconde partie, Kàmen ou Kàimin, est un mot déterminé par l'œil ouvert, signe qui s'applique à toute idée se rapportant à la vue ou aux yeux. C'est à tort qu'on l'a rapproché de la racine syriaque כמן, *abscondidit*, et qu'on l'a traduit « aveugle. » Il n'y a là qu'une consonnance fortuite, et c'est à l'égyptien *amen* « cacher » qu'il faut comparer le mot syriaque. L'expression *kàmen*, de très-

rare occurrence, est heureusement bien expliquée par Plutarque dans le passage suivant du *Traité d'Isis et d'Osiris* [1] : Τὸν μὲν οὖν Ὦρον εἰώθασι Καίμιν [2] προσαγορεύειν, ὅπερ ἐστὶν ὁρώμενον (αἰσθητὸν γὰρ καὶ ὁρατὸν ὁ κόσμος) « Ils ont coutume d'appeler Horus Caimin, nom qui signifie *ce qui est vu*, parce que le monde (qui est Horus) est sensible et visible [3]. » On sait, en effet, qu'Horus (le soleil levant) est le type de toute manifestation divine, et que, comme tel, il personnifie toute la création, le monde matériel et la nature entière. Je n'ai pas encore rencontré dans les textes égyptiens le mot *kàmen* ou *kàimin* appliqué à Horus; mais je ne doute pas qu'on le trouve quelque jour. Ce mot veut donc dire : « qui est vu, visible, évident, manifeste, » et son sens le plus général est celui de l'évidence ou de la manifestation. Il peut, en effet, désigner l'un des principaux attributs de la divinité [4], et le nom propre *Pàï-bàka'kàimin* doit vouloir dire « Le serviteur du Manifeste, » ou « l'esclave de l'Évident. » A ce nom, il faut en comparer un autre qu'on trouvera plus loin sous la forme *Pà-râ-kàmen-w*.

[1] Cap. LVI.

[2] Parthey s'est trompé en corrigeant : *καὶ Μίν*, ce qui rend le texte incompréhensible; car le dieu Min me paraît être d'invention tout à fait moderne, et, dans tous les cas, son nom n'a jamais pu exprimer en égyptien « ce qui est vu. »

[3] Trad. Ricard, éd. Didier, p. 375. Cf. Hermès Trismégiste, trad. Ménard, p. 123, 124.

[4] Voyez Hermès Trismégiste. Discours à son fils Tat. Le dieu invisible est très-apparent.

Pàï-bpàs-t ou *Pàï-b'às-t* [1], , l'hébreu פִּי־בֶסֶת « Bubustus. » (Officier?), quatrième membre de la commission judiciaire (II, 2), quatrième membre de la première section de cette commission (IV, 1), accusé d'avoir oublié ou négligé ses devoirs de magistrat, est condamné par le roi à avoir le nez et les oreilles coupés, et à la déportation, puis un arrêt de mort est prononcé contre lui et exécuté (VI, 2). Ce nom, qui n'est que la transcription rigoureuse de la forme sémitique du nom égyptien de Bubastus, fut porté plus tard par un scribe mentionné dans le Papyrus Abbott, p. 5, l. 17.

Pàïwretû, , l'hébreu פּוֹרָתָא (n. pr. filii Hamanis), trésorier, deuxième membre de la commission judiciaire (II, 1), deuxième membre de la première section de cette commission (IV, 1).

Pàlkà, ou mieux *Pà-lekà*, (étranger); « le Lycien » (cf. E. de Rougé, *Rev. arch.* juillet 1867). (Officier?) et grammate de la demeure de vie (collége des scribes), treizième accusé, complice de Pàï-bàka'-kàmen, à qui il entendit prononcer certaines paroles qu'il ne révéla pas; il est

[1] Le *p* n'est ajouté au *b*, , dans beaucoup de circonstances, que pour déterminer la prononciation B; car il est évident qu'on le prononçait souvent, mais pas toujours, comme notre V.

jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 14).

Pà-niwû-m-dûà-a'mon ou *Pà-meh'û-mâ-a'mon?* « Le souffle de la part d'Ammon, le souffle d'Ammon(?). » Employé du harem, cinquième accusé, entendit les paroles des coupables nommés avant lui (IV, 2-5), qui s'entretenaient avec les femmes du gynécée, et ne les produisit pas contre eux; il est jugé et condamné (IV, 6). La forme hiératique doit se lire *m-duà* plutôt que *mâ;* car on aurait employé dans ce cas la forme *mâ.* (Voir notes philologiques, n° 24.)

Pà-râ-kàmen-w, « Le soleil est ce qui est vu de lui, » ou « Le soleil est son évidence, sa manifestation (?). » Voyez plus haut le nom de *Pàï-bàka'-kàmen.* Si ce dernier voulait dire « le serviteur aveugle, ou l'esclave de l'aveugle, » celui-ci, *Pà-râ-kàmen-w*, signifierait : « le soleil l'aveugle, ou le soleil est son aveuglement, » ce qui serait absurde. Le sens du mot *kàmen* ou *kàimin*, donné par Plutarque, est donc certain; s'il a laissé des traces dans le copte, il faut les chercher dans la forme ⲧⲁⲙⲉ, ⲧⲁⲙⲟ, etc. *Ostendere.*

Ce personnage était « supérieur chef, » ou « premier supérieur, maître, » ou peut-être « gardien? » (titre d'une fonction inconnue). (Cf. Horap.

I, 24; Chab, *Gloss.* 811; E. de R. *Rech.* I, p. 223; Maspero, *Essai*, p. 22.) Deuxième complice de Païas, est condamné à mort, sauf exception, par la deuxième section de la commission judiciaire (V, 5).

Pà-râ-m-h'eb, [hieroglyphs] « Le soleil en fête, » c'est-à-dire « Le Soleil fêté, » onzième membre de la commission judiciaire, grammate de la bibliothèque, peut-être avec les fonctions de greffier (II, 4). Ce nom n'est pas rare; il se trouve sous une forme graphique plus complète : [hieroglyphs], appliqué à un « ptérophore à la droite du roi, basilicogrammate et trésorier » (*Sel. Pap.* I, 97 verso). Il n'est pas impossible que ce soit le même personnage.

Pen-dûàûâ, [hieroglyphs] « Le (voué) à l'adoration, » grammate du divan royal du gynécée, quatrième accusé, complice de Païi-bàka'-kàmen, de Mesdi-sû-râ, de Pà-a'na'ûk et des femmes du gynécée, dans le but de faire tort à leur seigneur, est jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 5). Ce nom est assez fréquent; j'en pourrais citer plusieurs exemples.

Pen-h'ûï-ba'n, [hieroglyphs] « Celui de la famine. » (?) (Cf. ϩⲉⲃⲱⲛ, *famina.* E. de Rougé); nom commémoratif? Intendant des troupeaux, accusé de s'être approché du gynécée royal et d'y avoir établi une correspondance par des moyens surnatu-

rels, est jugé par un tribunal religieux (Papyrus Lee n° 1; cf. Papyrus judiciaire de Turin, I, 4); instigateur du majordome Pàï-bàka'-kàmen (Papyrus Rollin) et de Pàï-arï-salemââ, dans le but de faire tort à leur seigneur; il est le seul qui soit désigné dans le texte courant avec l'épithète «grand criminel» (V, 2). Ce personnage devait être nommé comme premier instigateur du complot, dans la première colonne du Papyrus (l. 4), où il est question de troupeaux qui devaient dépendre de son administration.

Pen-renû-t, «Le (voué) à Renou (ou Rannou, déesse des récoltes),» répétiteur, rapporteur ou interprète du roi, neuvième membre de la commission judiciaire (II, 3). Ses fonctions pouvaient être analogues à celles du procureur du roi dans les tribunaux modernes.

Pen-tà-ûr ou mieux *Pen-tà-ûer*, «Le (voué) à la grande (déesse), à Touoris (sœur de Typhon.)» Pseudonyme de l'un des chefs de la conspiration, conséquemment personnage important (V, 4); il est fils d'une femme nommée *Taū* (V, 7; IV, 2) en rapport avec Pàï-bàka-kàmen dans le gynécée (IV, 2; V, 7), et semble avoir pu appartenir à la famille royale. C'est pour cela, peut-être, qu'au lieu d'être mentionné sous son véritable nom, il ne figure dans le procès que sous un pseudonyme et qu'il n'est pas qualifié grand criminel comme tous

les autres accusés. Il est amené, dit le texte, pour le délit qu'il commit à cause de Taïi, sa mère, lorsqu'elle s'entretint avec les femmes du gynécée dans le but de faire tort à son seigneur. Il est condamné à mort par la deuxième section de la commission judiciaire et exécuté (V, 7).

Le nom de Pen-tà-ûr est assez fréquent sous la XIX[e] et sous la XX[e] dynastie. On se rappelle que le célèbre grammate auteur du poëme du Papyrus Sallier n° 3, qui a été traduit, pour la première fois, par M. E. de Rougé, s'appelait ainsi.

Qednren [1], [hiéroglyphes] (étranger). Nom déterminé par le signe des eaux (cf. קִדְרוֹן Cédron)? Ce personnage était (officier?), cinquième membre de la commission judiciaire (II, 2) et premier membre de la deuxième section de cette commission (V, 3-6).

Qed-t-u [hiéroglyphes] ou plutôt *as'-t-u* [hiéroglyphes] « servantes » « *agentes* » du gynécée. (Papyrus Lee n° 1, l. 5.)

[*Râ-mes-sû*]-*h'iq-ân* [hiéroglyphes] « [Ramessès], sou-

[1] On sait que l'*n*, complément final du signe [hiéroglyphe], *qed* ou *qedn*, ne semble pas avoir été prononcé au temps des Ramessides; l'orthographe habituelle du nom de la ville de *Qedès'* en est une preuve. On pourrait donc lire *Qedren*. Mais je reconnais que la leçon que je propose est loin d'être solidement établie, et qu'on pourrait lui substituer ou *Qedenden*, ou même *A'renren*. Voyez pourtant, sur l'addition et l'assimilation de la nasale à la dentale, Maspero, *Essai*, p. 36, note 2.

verain d'On» (nom de Ramessès III) (I, 1). Voir chap. III. La mention d'Amon-Râ, roi des dieux, immédiatement après celle des Rois de Justice (III, 5), indique que le discours du pharaon fut prononcé à Thèbes.

[hiéroglyphes] *Râ-ûser-mââ-meri A'mon* (prénom de Ramessès III) (Papyrus Lee n° 1, l. 3). Voir chap. III, date du procès.

Remââ ou *Lemââ* (étranger?). Voir *Pàï-a'ri-sa lemââ*.

Ret'-u [hiéroglyphes] «hommes, gens,» les coupables (IV, 1 à 6; V, 1-4-6; VI, 1-6). *Ret'-u pà sebà n per x'en-t-u* [hiéroglyphes] «gens de la porte du gynécée.» Les portiers du harem y demeuraient avec leurs femmes, au nombre de six, qui se joignirent aux malfaiteurs pour conspirer avec eux. Ces dernières sont condamnées par la première section de la commission judiciaire dans son quinzième arrêt (V, 1).

Ribû-Inïnï ou *Libû-Iunïnï* [hiéroglyphes] (étranger) «Libyen-Iuïnï». Le mot Ribû (ou Libû), qui désigne la Libye, et par suite un Libyen (Brugsch, *Die Geog.* II, p. 79-80, pl. XXII, n°s 241-242), peut n'indiquer que la nationalité du personnage; mais comme il est placé devant le nom Ïnïnï, ce qui n'est pas dans l'usage en pareil cas, on peut le considérer aussi comme un surnom.

On remarquera que le nom Ïnïnï ne ressemble ni à un mot égyptien, ni à une racine sémitique, et comme encore de nos jours les Berbères et les Touaregs, au dire d'Hanoteau, abusent de la nasale, c'est bien un Africain qu'il doit désigner. Ce personnage était (officier?); c'est le quatorzième accusé, complice de Pàï-bàka-kàmen, à qui il entendit prononcer certaines paroles qu'il ne révéla pas; il est jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 15).

Salemâà ou *Si-lemâà* (étranger). Voir *Pàï-a'rï-sà-lemâà*.

Setï-m-per-[A']mon  «Séti dans la demeure d'Ammon (Thèbes),» employé (*rûdû*) du gynécée, dixième accusé, entendit les entretiens des femmes du gynécée avec les premiers accusés (IV, 2-5); il est jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 11).

Ce nom et le suivant *Séti-m-per-Z'od-tï* sont composés de celui de Séti, qui fut porté par des rois de la XIX[e] dynastie, et de celui du temple d'une divinité. C'est une preuve que notre Papyrus n'est pas postérieur aux premiers temps de la XX[e] dynastie; car ces noms furent certainement donnés à des enfants nés sous le règne des rois qu'ils rappellent. On trouve ainsi dans le Papyrus Abbott[1], daté du règne de Ramessès Rà-newer-kà-sotep-en-Râ, la

[1] Page 1, ligne 6.

mention d'un personnage nommé *Nower-kà'm-per-A'mon* «(le roi) Nower-kà dans la demeure d'Ammon.»

Setĭ-m-per-Z'od-tĭ «Séti dans la demeure de Z'od-tĭ (Thôth, Hermès),» employé (*rûdû*) du harem, neuvième accusé, entendit les entretiens des femmes du gynécée avec les premiers accusés (IV, 2-5), et il les cacha; il est jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 10). On remarque dans ce nom la forme de celui du dieu Thôth, dont la lecture n'est pas encore certaine, et à la fin duquel est le signe ; ce caractère, suivi seulement du déterminatif des noms divins, exprimait souvent dans l'écriture hiératique le nom de cette divinité. Voyez le nom précédent *Setĭ-m-per-A'mon*.

S'â...... ..... Pour les noms qui commencent par cette syllabe, voir *X'â*... ou *X'ââ*...

S'âd-mesz'er «Coupe-oreille,» grammate de la double demeure de vie (collége des scribes), cinquième et dernier complice de Pàĭ-a's, condamné à mort, sauf exception, par la deuxième section de la commission judiciaire. Ce nom bizarre, qui ressemble à un sobriquet, ne m'est connu par aucun autre monument.

Taŭ (ou *Tŭ?*) (Nom d'origine nubienne? signification inconnue), complice ou insti-

gatrice de Pàï-bàka-kàmen, dans le harem royal, mère et instigatrice de Pen-tà-ûr [1], l'un des chefs de la conspiration; elle s'entretint avec les femmes du gynécée du tort à faire au seigneur de Pen-tà-ûr (IV, 2; V, 7). Cette femme, qui paraît avoir joué un rôle important dans le complot, est la seule qui soit désignée par son nom; elle a pu appartenir au harem royal, soit comme *pallacide*, soit comme *validé?*

Tàï-nex'tû-ta' [hiéroglyphes], « Ma puissance ou Ma victoire. » On peut comparer ce nom au nom démotique *Tà-next*, transcrit en grec *Θανέχθους* [2]. Ce personnage était officier du (corps) des *ââàï-u* (exécuteurs); il fut condamné par le roi à avoir le nez et les oreilles coupés, pour avoir oublié certaines recommandations ou négligé ses devoirs (VI, 4).

Ûàrnà ou plutôt *Uar* [hiéroglyphes] (étranger). Peut-être l'hébreu יְאֹר, יְאוֹר *m.* « fluvius (præc. *Nilus*) » .On peut également comparer ce nom à celui d'une femme qui se lit sur une belle momie du musée de Nantes : [hiéroglyphes], *Uàra'à*, cf. אוּרִיָּה (*Lux Dei*), *n. pr. m.*?

Ce personnage était (officier?), c'est le onzième accusé; il entendit certaines paroles prononcées par le majordome (Pàï-bàka-kàmen), il les cacha et ne

[1] Voir ce nom.
[2] Brugsch, *Samm. demot. gr. Eigenn.* p. 15.

les révéla pas; il fut jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 12).

X'â-m-A'p-t[1] « Né dans Thèbes (Karnak), » employé (*rûdû*) du harem, septième accusé, entendit et cacha les paroles échangées entre les premiers accusés (IV, 2-5) et les femmes du gynécée; il est jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 8).

X'â-m-màà-ner, ou *X'â-m-a'rmàànr* « Né dans la forteresse, » employé (*râdû*) du gynécée, entendit et cacha les paroles échangées entre les premiers accusés et les femmes du gynécée (IV, 2-5); il est jugé et condamné par la première section de la commission judiciaire (IV, 9). Ce nom se retrouve sous la forme dans une inscription de l'an III de Ramessès IV (Lepsius, *D.* III, 219, e, 15), où il est porté par un officier d'archers. Le mot *màà-ner* ou *màà l'*, d'après une règle de transcription parfaitement établie par M. E. de Rougé (*Chrestomathie*, I, p. 41), et déterminé par le signe des lieux, peut être la transcription de l'hébreu מִלּוֹא « *vallum, castellum.* » Mais si le groupe doit se lire *màà* quand il se rattache au copte ⲙⲟⲓϩⲉ « *admiratio* » ou ⲙⲉϩⲉⲓⲁⲧ « *videre* », ce même groupe

[1] J'adopte ici, sur l'autorité de M. Brugsch, la lecture *x'â*, pour la syllabe initiale de ce nom et des suivants, que j'ai lue jusqu'à présent *s'â*.

dans le mot [hiéroglyphes] et sa variante [hiéroglyphes] semble pouvoir être lu *a'rmàà* et répondre au copte ⲉⲓⲟⲣⲙ « *intueri* » (cf. Maspero, *Essai*, p. 19). Cette nouvelle lecture donnerait pour le mot en question la transcription *a'rmàànr* ou *a'rmààl'*, dans laquelle on pourrait reconnaître également l'hébreu אַרְמוֹן *arx, palatium*. Le sens serait donc à peu près le même, et les déterminatifs de la première forme du nom conviennent à tout lieu d'observation.

X'âû-A'mon. Voir *A'men-x'âû*.

Z'od-tī-rex'-nower [hiéroglyphes] « Thôth (Hermès) connaissant le bien, » ou « Thôth savant accompli » (officier?), huitième membre de la commission judiciaire (I, 3), quatrième membre de la deuxième section de cette commission (V, 3-6).

IX.

NOTES PHILOLOGIQUES.

Les numéros des notes philologiques qui suivent répondent aux renvois de la traduction littérale et de la transcription du Papyrus judiciaire de Turin. Les indications placées entre parenthèses donnent la colonne et la ligne du manuscrit où se trouvent les passages qui ont motivé ces mêmes notes.

1. (Col. II, l. 1.) [hiéroglyphes] *Botû* ou *bûta*, déterminé par le poisson, signe de l'abomination, et souvent par les deux jambes, signe du mouvement,

ne doit pas être confondu, dans les textes corrects, avec le mot *botáüï* ou *butáûï*. Le premier, qui a été transcrit par suite d'une confusion entre les formes hiératiques des signes et , dans les Papyrus Lee, I, l. 7, II, l. 3, et Rollin (l. 5), exprime les verbes « exécrer, abominer, haïr, détester, » et « l'exécration, l'horreur ou la répulsion, le sentiment de l'abomination, » tandis que l'autre exprime « la chose exécrable ou exécrée, horrible et abominable, le crime, le délit, le péché. » Ces deux formes d'une même racine se retrouvent dans le copte ⲃⲟⲧⲉ T. ⲃⲟϯ M. ⲃⲟϯ B. etc. Le Livre des morts en donne deux variantes : *Todt.* 125, 4. *n a'r-a' bûdû* « je ne fais pas d'abomination, » c'est-à-dire « je n'ai pas commis de péché, » et 125, 6 : *n a'r-a' botû nuter-u* « je ne fais pas ce qu'exècrent les dieux. » C'est une forme de cette dernière expression qui est employée dans les Papyrus Lee et Rollin; elle désigne ce qu'il y a de plus abominable, le crime dont s'émeuvent les dieux mêmes.

2. (II, 1.) *dûà-t m h'er n*, de même que *rtâ m h'er n* et *râ m h'er n*, littéralement « mettre en face de, » veut dire « soumettre à, confier aux soins de, donner

mission à.....» La stèle d'Hamamât de l'an III de Ramessès IV (?) en contient deux excellents exemples (Lepsius, *D.* III, 219, e, l. 11 et 12) : etc. « Voici que Sa Majesté donna mission au scribe de la demeure de vie, etc. de suivre les envoyés de la demeure de vérité à la montagne de basalte, » et , etc. « Sa Majesté ordonna de confier aux soins du premier prophète d'Ammon, etc. de les ramener en Égypte. » On voit par ces deux exemples que quand le complément de la proposition est exprimé par un infinitif, il est précédé de la préposition *r*. M. Chabas a expliqué cette locution dans son travail sur l'inscription d'Ibsamboul, p. 715-716. (Cf. *Select Papyri*, 97 *verso*, 3.)

3. (II, 1, etc.) *mur per-h'ez'* « intendant ou chargé du *per-h'ez'*, » est le titre des deux premiers membres de la commission judiciaire (II, 1; IV, 1) et de l'un des accusés (V, 2). Le mot ou *mur* « intendant, directeur, chef, » me paraît être l'analogue du chaldéen מָרֵא « *dominus*. » Le groupe *per-h'ez'*, qui s'écrivait aussi , et de

plusieurs autres manières, ne doit pas être confondu avec le mot [hieroglyphs] *h'ez'*, le « *naos* » d'un dieu. (Cf. E. de Rougé, stèle de la Bibliothèque, p. 165.) Plusieurs textes démontrent que le *per-h'ez'* était l'endroit où l'on conservait les richesses des temples et des palais, le trésor sacré ou royal. (Champ. *Notices*, p. 365 et 531; Lepsius, *Denkm.* III, 301, etc.) Les fonctionnaires qui y étaient préposés étaient donc des trésoriers. Cette charge était effectivement très-importante dans les palais pharaoniques, et elle se joignait souvent à celle de « chargé ou intendant de la demeure de l'or. » Un monument de la collection de M. le comte de Saint-Ferriol, à Uriage, nous la montre même unie au titre de « décoré de l'abeille, » qui n'était conféré qu'aux plus grands dignitaires, à ceux qui approchaient le roi, et si une fonction était attachée à ce titre, elle peut être comparée à celle des grands chambellans des temps modernes : [hieroglyphs]

[hieroglyphs] « Le noble prince, décoré de l'abeille (favori?), unique, yeux du roi (de la région supérieure), oreilles du roi (de la région inférieure), intendant des demeures de l'or, intendant des trésors, intendant de tous les travaux du roi, Bener-mer, vivant pour la seconde fois (*i. e.* défunt.) » Dans les légendes de

la coudée Drovetti, au Louvre, c'est un « ptérophore à la droite du roi et basilicogrammate » qui est intendant du trésor. (Cf. Sharpe, *Eg. inscr.* III, 2; *Sel. Pap.* XC *verso*, etc.) Dans les temples, au contraire, c'étaient des prêtres qui étaient trésoriers, et le trésor était désigné par le nom du temple auquel il appartenait. Il est fort curieux de trouver la dernière chambre d'une tombe royale appelée *per-h'ez'* « trésor » dans le plan antique que vient de publier M. Lepsius. Ce fait ne peut s'expliquer que parce que, chez les Égyptiens, le tombeau était la représentation exacte de la demeure dans laquelle on avait vécu sur la terre.

Le trésorier avait sous ses ordres un ou plusieurs scribes ou grammates du trésor (Papyrus Abbott). M. Chabas nous a appris que dans le *per-h'ez'* ou « trésor » étaient déposés les poids étalons. (*Revue archéologique*, janvier 1861.) On voit donc que sous cette dénomination doit être comprise une partie notable de l'administration des palais pharaoniques.

4. (II, 2, etc.) *Z'àï-x'û* « *ptérophore* ou *athlophore* (?), litt. porte-chasse-mouche (?). » Le chasse-mouche, composé d'une plume d'autruche richement emmanchée, était l'insigne caractéristique des princes, des chefs et premiers fonctionnaires publics. Comme hiéroglyphe, il avait la même signification que les signes et , *x'û* « conduire, diriger » (Champollion,

G. 358, D. 326). « Porte-chasse-mouche à la droite du roi » était l'un des titres officiels du fils aîné de Ramessès II et de beaucoup d'autres princes; cette dignité, qu'il ne faut pas confondre avec la charge de *flabellifère*, moins importante, se joignait quelquefois à celle de trésorier (voyez la note 3), et à celle de basilicogrammate. Ce sont les titres d'un personnage appelé *Pà-rà-m-h'eb* (*Sel. Pap.* 97 *verso*).

5. (II, 2, etc.) [hiéroglyphes] *ûbû* « officier (?). » J'ai donné dans le ch. IV (oct.-nov. 1865, p. 345) la seule variante que je connaisse de ce titre, et c'est sur cette seule autorité que j'ai adopté provisoirement la valeur *ûb* ou *ûbû* pour le premier signe. Quant à la signification du mot, elle est loin d'être certaine. La deuxième section de la commission judiciaire est exclusivement composée de personnages portant ce titre, qui, au pluriel, sert à les désigner collectivement, tandis que quand la commission est au complet et qu'elle renferme des fonctionnaires de différents ordres, pour la plupart supérieurs, ce sont les mots *nà ûr-u ààï-u* « les grands magistrats » qui sont employés. On trouve les *ûbû* (?) de sa majesté (*Sel. Pap.* 97, 2-3 et 118, 4), ou du Pharaon (Papyrus Abbott, 1, 8), après les grands ou magistrats (*ûr-u*). Ces personnages appartenaient donc à une classe inférieure à ceux qu'on appelait « les grands ou magistrats. » Leur titre pouvait être joint à celui de « grammate de la double demeure de vie (collége des scribes), » ainsi qu'on le voit dans notre manus-

crit (IV, 14), et à celui de « grand de maison ou majordome, » comme le montre un autre Papyrus de Turin (cité pl. XI, n° 14 (A) de la deuxième lettre de Champollion) : . C'est probablement une variante du titre , que j'ai relevé sur la figurine funéraire d'un personnage nommé *Pá-rá-m-h'eb*, comme l'un des deux greffiers de notre tribunal, et que je retrouve joint au titre de « basilicogrammate » sur une stèle de la collection Belmore (pl. XIII). Le personnage qui y est représenté avec ces titres est appelé *Ha'r* ou *Hora'*; vêtu d'une longue tunique, la tête rasée et portant les insignes des princes, il vient s'acquitter d'nne mission auprès du roi, qui lui accorde de nombreuses récompenses; il est figuré une seconde fois sur le même monument, dans le même costume, mais la tête couverte d'une perruque. Les personnages qui portaient ce titre pouvaient donc avoir d'importantes missions à remplir; aussi voyons-nous, dans le conte des deux frères, que c'est un « premier officier (?) royal de sa majesté Vie! Santé! Force! » que le roi envoie tuer le taureau divin (16, 7), et nous les trouvons dans notre Papyrus chargés de juger une partie des accusés, quoique plusieurs des leurs figurent aussi parmi ces derniers. Mais deux faits importants sont à noter, c'est 1° que ceux d'entre eux qui

sont accusés approchaient d'assez près les femmes du gynécée pour entendre leurs paroles, sans cependant qu'on ait cru devoir indiquer spécialement pour eux comme pour les *rûdû* « employés? » qu'ils étaient en fonction dans le harem; 2° que sur onze personnages de ce titre qui sont mentionnés, six, au moins, sont étrangers. Ces considérations m'avaient fait penser que c'étaient les *eunuques* royaux, et que les fonctions diverses de ces personnages présentaient la plus grande analogie avec celles des *saris*, סריסים « eunuques, officiers de cour, » dans la Bible. Mais il est important de remarquer que cette dernière expression n'implique pas toujours la privation de la virilité.

Voici une note dont je dois la communication à M. Auguste Harlé.

« On lit au livre de la Genèse, XXXVII, 36, que « les Madianites vendirent Joseph en Égypte à Poti- « phar, *saris* de Pharaon, chef des satellites. » Par le fait que Potiphar avait une femme (ch. XXXIX, 1 et suiv.), on voit que le mot *saris* n'implique pas qu'il fût *eunuque* dans le sens que ce mot présente cependant ailleurs, par exemple : Es. LVI, 3, 4. Deux autres officiers de la cour de Pharaon, « le chef des « échansons et le chef des boulangers, » sont aussi appelés ses *saris*, סריסיו, » ch. XL, 2. (Voir d'autres passages, I Sam. VIII, 15; I Rois, XXII, 9; II Rois, IX, 32; XX, 18; XXI, 12; XXV, 19, où le *saris* commande, comme Potiphar, des gens de guerre. Jér. XXXIV, 19, XLI, 16.) Le *syrien* emploie partout une

expression qui se dit des eunuques, mais qui signifie proprement « dévoué, fidèle. »

M. Renan est également de l'avis que le mot סריס *saris* ne désigne pas toujours un eunuque.

Ces diverses observations ont attiré de nouveau mon attention sur le titre égyptien, qui me paraît maintenant être l'équivalent de l'hébreu *saris;* car la stèle du Louvre (C. 45) nous le montre employé dans les expressions qui désignent, comme dans la Bible, un chef des échansons et un chef des boulangers.

Ce titre se présente sous les formes , et (Louvre, stèle E. 3469).

Dans le texte de la stèle C. 45, on trouve, après un ; un « grammate de (l'intérieur?), » un « inspecteur de la boucherie, » et un « gardien du lieu de surveillance, » quatre personnages, intitulés « le *saris* de la boucherie, » « le *saris* de la paneterie (ou le chef des boulangers, » « le *saris* du cellier, litt. de la demeure des boissons (le chef des échansons »). Après eux viennent un « intendant de la cave, » un « gardien des

(harnais?), » et enfin un « portier du temple de Ptah, » où tous ces personnages exerçaient probablement leurs fonctions.

J'ai dit que la lecture *ûbû* n'était donnée que par une seule variante. Cette variante se trouve malheureusement dans un passage fruste d'une inscription monumentale (Brugsch, *Recueil*, I, pl. XXXI, col. 34, = Papyrus Sallier, III, 8/9), et il n'est pas impossible de supposer une faute dans l'un ou l'autre des deux textes. Rien n'est donc moins certain que cette leçon. La grande inscription historique que j'ai copiée à Abydos depuis que ceci est sous presse fournit une nouvelle expression qui se rapproche par ses déterminatifs de celle qui désigne les *officiers* (?) en question. C'est le mot *màdiû* dans le discours qu'adresse Ramessès II à son père mort en consacrant le temple à sa mémoire : « Je t'attribue des *màdiû* pour apporter à ton essence et pour te répandre sur la terre (en offrande) des pains et des libations. » (Maspero, *Essai*, p. 52.) Cela constitue la fondation d'offrandes funéraires, c'est incontestable; et pourtant, on pourrait traduire plus littéralement : « t'apporter du pain et te verser de la boisson. » Or, ces mots rappellent aussi bien les fonctions du grand panetier et du grand échanson du Pharaon que celles des agents préposés à la boulangerie et au cellier dans le temple de Ptah, d'après la stèle du Louvre.

Ce mot pourrait être rapproché du radical copte ⲙⲁϩϯ M. ⲙⲁϩⲧⲉ T. « *obtinere, tenere,* » à peu près comme notre mot *tenancier*, mais dans une acception plus étendue, pour désigner toute espèce d'intendant.

D'autre part, le signe , qui d'après ce rapprochement répondrait à l'expression phonétique *màdīū*, figure fréquemment sous sa forme hiératique dans un groupe que M. Chabas transcrit , lit ⲛⲁ et rapproche du copte ⲛⲁⲛⲟⲩ « *bonus* » (*Mélanges*, II, p. 309 et 315; *Voyage*, p. 84 et 272). Mais ce groupe, dont la véritable transcription hiéroglyphique doit être , peut également se lire *màdīū* ou *màdī* et se rapprocher du copte ⲙⲁϩϯ M. ⲙⲁϩϯⲉ T. « *prosper successus.* »

J'arrive à conclure de ces dernières observations, sans pouvoir pourtant en donner la preuve absolue, que le mot que j'ai lu provisoirement *âbû* et traduit « officier? » doit plutôt être lu *màdīū*, comme l'a proposé M. Maspero, et qu'il doit désigner des « intendants » de différents grades dans les palais comme dans les temples.

6. (II, 3.) *Sûten ûhmû* (?) « royal rapporteur, interprète ou répétiteur. » Cette fonction semble avoir eu pour attribution de rendre compte au roi de tout acte officiel, et peut-être même de le représenter et de défendre au besoin ses intérêts, comme dans les temps modernes le

procureur du roi. Un personnage portant ce titre figure également dans la commission d'enquête sur l'état des sépultures royales, dont le Papyrus Abbott nous a conservé les procès-verbaux. C'était aussi l'une des charges principales d'un grand personnage appelé *Antaw*. (Louvre, stèle C. 26.)

La lecture *ûhmû* proposée par M. Brugsch, d'après des transcriptions démotiques, n'a pas été généralement adoptée, parce que des variantes assez rares, il est vrai, mais tout à fait incontestables, donnent l'équation suivante : [hieroglyph] = [hieroglyph] = *nem*, et que le complément final *m*, dont le signe [hieroglyph] est ordinairement affecté, semble se prêter toujours à cette valeur *nem*. C'est ainsi que M. Chabas a établi[1] que le mot [hieroglyphs] (*Todt.* 125, 6), ou [hieroglyphs] (*Papyrus Sallier*, III, $\frac{4}{1}$), s'écrivait aussi [hieroglyphs] (Greene, *Fouilles*, etc. XI-1, *l. ult.*), et que M. Birch a trouvé le groupe [hieroglyphs] (*Todt.* 125, 20) écrit [hieroglyphs]. J'ai également rencontré quelques variantes semblables, et M. de Rougé m'a assuré qu'il avait vu dans les inscriptions des rochers de la route d'Assouân à Philæ le nom du dieu *Noum*, forme primitive du nom de Chnou-

[1] *Inscription hiéroglyphique d'Ibsamboul*, p. 732, dans la *Revue archéologique*.

phis, écrit par le signe 𓋔; il m'a signalé aussi le nom d'une offrande exprimé par le groupe 𓋔𓈖𓅓 (Lepsius, *Denkm.* IV, 3), qui confirme encore la valeur *nem* ou *num* pour le signe 𓋔. Cette valeur est donc certaine; mais les exemples en sont, somme toute, si peu nombreux, que je crois qu'elle n'est qu'exceptionnelle et que la valeur ordinaire du signe 𓋔 est différente. Il faut observer, en effet, que les groupes dans lesquels le signe 𓋔 se présente *toujours* contiennent bien ordinairement la finale *m* comme complément de ce caractère, mais *jamais* l'initiale *n*, et que ce signe 𓋔 y est *souvent* précédé, ou, pour mieux dire, surmonté d'une croix oblique ×, laquelle *n'apparaît pas* dans les mots où la lecture *nem* est certaine. Cette croix oblique est bien connue pour l'un des signes de la voyelle *û;* mais elle a aussi la valeur idéographique du croisement ou de la complication dans plusieurs mots où elle est employée comme déterminatif. Aussi la lecture 𓋔 = *nem* semblant être établie par suite de la constance du complément *m* pour tous les cas de l'emploi du signe 𓋔, on a dû chercher à expliquer cette croix oblique × *initiale,* en lui supposant une valeur idéographique, bien que *jamais*, à ma connaissance, un idéographe ou un déterminatif ne se présente en variante placé *avant* l'expression phonétique. S'il n'y a pas là une

exception que rien ne nous autorise à supposer, la croix oblique, étant initiale, doit conserver sa valeur phonétique *û*, et voilà notre signe accompagné d'un *û* initial; sa lecture ne peut donc plus être *nem*, malgré la finale *m*.

Si l'on ouvre maintenant le dictionnaire de Peyron au radical ⲛ̅ⲙ̅, on n'y trouve rien qui puisse dériver des mots , , et dont le sens général est « réitérer, répéter, interpréter, renouveler, recommencer. » Ces mots n'auraient donc laissé *aucune* trace dans le copte? Bien peu de radicaux égyptiens sont dans ce cas. Or, ne perdons pas de vue que ce sont précisément ceux dans lesquels le signe figure *toujours*, sans *n* initiale, mais où il est souvent précédé de la croix oblique × = *û*, et cherchons dans le copte à la voyelle *û* (ⲟⲩ) un mot qui finisse par ⲙ. Nous trouvons de suite le radical ⲟⲩⲱϩⲙ T. ⲟⲩⲱϩⲉⲙ M. ⲟⲩⲁϩⲙ T. M. B. « *Iterare, interpretari, respondere, contradicere, adversari,* etc. » et quelques-unes des applications les plus ordinaires de cette racine sont identiques à celles du signe hiéroglyphique . En voici deux exemples frappants : ⲟⲩⲁϩⲉⲙⲙⲓⲥⲓ M. ⲡⲓ « *regeneratio* » = (*ûàh'em-mis-tu*) « *regeneratus;* » ⲟⲩⲁϩⲉⲙ-ⲱⲛϧ M. « *iterum vivere* » = (*ûàh'em-ânx'*) « *iterum vivere*, etc. » On

en trouvera d'autres dans l'*Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos*, par M. Maspero (p. 10, note 3).

Comment se ferait-il, enfin, que le radical hiéroglyphique supposé *nem* «iterare, etc.» n'aurait laissé aucune trace dans le copte, et que le radical copte ⲟⲩⲁϩⲙ n'aurait pas de correspondant hiéroglyphique connu?

J'arrive à conclure de ces observations : 1° qu'il doit y avoir là un cas de polyphonie, c'est-à-dire les valeurs *nem* et *ûàh'em* pour le même caractère; 2° que la valeur *nem* est rare et en quelque sorte exceptionnelle, bien qu'elle soit la seule dont nous possédions des variantes absolues; 3° que la valeur *ûàh'em* doit être également admise pour le même signe, et de plus, qu'elle doit être sa lecture ordinaire; 4° que la croix oblique × = *û*, placée souvent comme initiale au-dessus de ce caractère, n'a d'autre fonction que d'aider le lecteur en lui indiquant la voyelle initiale *û*(àh'èm) et en lui faisant éviter toute confusion avec la valeur *nem*.

Cette lecture *ûàh'em* suppose nécessairement une articulation médiale, *h'* ou *h*, qui n'est jamais exprimée par les variantes connues, puisqu'elles ne donnent que les compléments initiaux et finaux; mais ce fait n'est pas sans exemple. Ainsi, il a lieu pour le signe, dont les compléments sont toujours *a* et *p*, (avec divers déterminatifs), d'où

on a conclu la valeur *ap*, et qui ne peut répondre qu'au copte ⲟⲩⲱⲣⲡ M. *mittere*, etc. Ce radical copte n'a en effet pas d'autre correspondant hiéroglyphique, et il faut supposer, dans la valeur phonétique du signe [hiéroglyphe], un *r* médial que les variantes complémentaires ne montrent presque jamais[1]. Le caractère [hiéroglyphe] doit donc se lire *a'rp*, avec ou sans complément, et la mutation de l'*a* hiéroglyphique en ⲟⲩⲱ copte, pour arriver à la forme ⲟⲩⲱⲣⲡ, n'a rien non plus d'insolite; on pourrait en citer d'autres exemples, tels que *a'm* « manger, » qui est devenu ⲟⲩⲱⲙ T. M. B. *manducare*, etc.

D'autres signes sont d'ailleurs dans le même cas : [hiéroglyphe] se lit *s'ems* et répond au copte ϣⲙϣⲉ, ϣⲉⲙϣⲉ et au chaldéen שמש « *ministrare, servire*, » et l'on n'y voit jamais d'*m* écrit. La valeur ordinaire de l'oreille [hiéroglyphe] est *sodem*, et pourtant le *d* n'apparaît que bien rarement. On pourrait réunir un certain nombre d'exemples analogues.

7. (II, 4.) [hiéroglyphes] *tá a's-t nà s'âá* « le lieu des livres, la bibliothèque, » désigne probablement l'endroit où étaient déposées les archives et pièces officielles. Les deux scribes, Mâï et

[1] J'en trouve un seul exemple dans le groupe [hiéroglyphes] sur une statuette du Louvre (A 84, côté gauche); mais je reconnais que cet exemple n'est pas concluant, parce qu'on peut y voir la particule *a'r*. La phrase est : « Toute mission dans laquelle m'envoya S. M. je l'ai faite exactement. »

Pà-rà-m-h'eb, y étaient attachés, ainsi qu'on le voit plus loin pour le premier.

8. (II, 4.) [hiéroglyphes], *tà âûâï-t* ou *tà ûûâï-t-u*[1], mot collectif, accompagné de l'article féminin singulier et des signes grammaticaux du pluriel. Il paraît désigner la compagnie ou le corps des exécuteurs ou des satellites, ainsi que peut le faire penser la comparaison avec le verbe [hiéroglyphes], *ûû* « couper (le cou), décapiter » (*Todt.* LXXI, 11-12), le même, sans doute, que [hiéroglyphes] (et [hiéroglyphes]?), *ûûâ* « immoler » (Chabas, *Inscr. d'Ib.* p. 733), et [hiéroglyphes] *ûâûâ* « frapper du glaive, sabrer, immoler » (Chabas, *Glossaire*, n° 138). Ce corps est plusieurs fois mentionné dans les *Select. Papyri* (7, 4; 78 *verso* et 79 *verso*, etc.); il était organisé militairement, et il avait des officiers comme un corps de troupes. Nous voyons en effet ici le *flabellifère* de ce corps, Har, qui fait partie de la commission judiciaire; plus loin (VI, 4), nous trouvons un *ûâû* (capitaine?) du même corps, et sur un ostracon du musée de Florence, dont la copie m'a été communiquée par M. Alphonse Mallet, on lit la mention du supérieur ou chef (*Pà-h'er*) des *ûâûâï*. Dans les *Select. Papyri*, enfin, pl. LXXVIII *verso*, nous voyons les noms des deux *mour* (officiers) du même

[1] La valeur précise du signe initial de ce mot est fort difficile à déterminer. (Voyez E. de Rougé, *Chrestomathie*, p. 56 et 57.)

corps. L'un de ces titres pouvait répondre à celui de Putiphar, qui était prince ou chef des satellites שר הטבחים, c'est-à-dire, littéralement : « prince des tueurs[1]. » (Genèse, XXXIX, 1.) Le seul exemple que je connaisse de ce mot employé dans un texte hiératique, autrement que dans le titre d'un fonctionnaire ou d'un officier, se rencontre dans le Papyrus Sallier n° 1, p. 7, l. 4; M. Goodwin, dans son excellent travail sur les manuscrits hiératiques du musée de Londres, n'a pas traduit ce passage, parce qu'il semble avoir méconnu alors la signification exacte du mot *x'àâ*, qui veut dire « poser, laisser, quitter, abandonner, négliger, etc. » (voir note 38). C'est une lettre dans laquelle le scribe Amenemân décrit à l'auteur d'un poëme célèbre les avantages de la profession d'homme de lettres, comparativement à toutes les autres. Voici ce que je lis relativement aux peines de l'état de *h'er-a'h'*, titre que M. Goodwin traduit « intendant » (*steward*) :

a'û pà	*h'er-a'h'*	*h'â*	*m pà*	*bàk*,
L'	intendant	reste	au	travail ;

a'û	*pàï-w*	*h'etra*	*x'ùâ*
	son	cheval	quitte

[1] Les satellites commandés par Potiphar, proprement des *tueurs*, soit pour la cuisine (Sam. IX, 23, 24), soit comme exécuteurs (Gen. XL, 3, 4; XLI, 10, 12). — (Note de M. Aug. Harlé.)

m pà (*àh'?*), *a'û* *x'àâ* *bed* (?)
le champ, le grain

n *tàï-w* *h'im-t-u* *tàï-w* *s'ea'-u*
de ses femmes et de ses enfants quitte

m pà *denû*, *a'â* *pâï-w*
le sillon; si ses

h'etra'-u *x'ùâ-w*, *sû* [*h'er*]
chevaux le quittent, il est à

rad. *sû* *a'z'àï* *r tà*
pied, il est pris par l'

ûâàï-t.
ùûâï-t.

Dans ce texte, on voit que l'*ûâàï-t* ne peut désigner qu'une sorte de *police;* car elle seule pouvait avoir à poursuivre un intendant qui négligeait la surveillance des travaux qui lui étaient confiés, ou

qui laissait échapper les chevaux de son maître. Or, en Égypte et dans tout l'Orient, même de nos jours, l'agent de police est chargé des châtiments judiciaires, et souvent il n'y a pas d'autre bourreau que lui. Les *ââdi* peuvent donc être à la fois les agents de police et les exécuteurs. Il y avait aussi un lieu appelé [hiéroglyphes] *tà ââi;* mais ce mot semble avoir une signification différente de celle de lieu d'exécution; on le trouve pourtant en parallélisme avec [hiéroglyphes], *âri*, qui veut dire, dans certains cas, « prison. » Cependant ces acceptions ne paraissent pas toujours convenir (cf. *Sel. Pap.* LXXVII, 2-3). Je pense que ce mot (*Sel. Pap.* XIV, 9; XIX, 2; XCIII, 3, etc.) appartient à un autre radical qui n'a pas d'*â* médial. J'ai démontré depuis longtemps que la valeur *s'* ne pouvait pas convenir aux signes [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe]; j'avais proposé la lecture *ââ* pour l'un, et *wâ* pour l'autre, sans pouvoir expliquer leur permutation. L'étude de nouvelles variantes est venue modifier mes vues sur le premier de ces deux caractères, et me fait préférer aujourd'hui la lecture *âû*, ou la valeur *ûâ* proposée par M. E. de Rougé, et dont la permutation avec le syllabique *wâ* s'explique par l'analogie de la voyelle *û* avec la semi-voyelle *w*.

9. (II, 5.) [hiéroglyphes], *bû rex'-a' s-t-u* « n'en ai-je pas connaissance? » litt. « ne sais-je pas elles? » Le sens interrogatif paraît être indiqué pour

ce membre de phrase par la particule [hieroglyph], *a'r*, qui se trouve en tête de la proposition, et, dans tous les autres, il l'est par le groupe initial [hieroglyph], *a'û*. C'est faute d'avoir observé cette nuance grammaticale que deux savants distingués ont pu se tromper sur le sens général du Papyrus Anastasi I.

[hieroglyph], *a'û ben*, au commencement d'une phrase, a le même sens conditionnel ou interrogatif que *a'û bû;* la première forme s'est conservée dans le copte ЄⲂⲎⲖ T. M. B. « *nisi.* ».

On remarquera la forme exceptionnelle des deux pronoms; l'un est celui de la première personne pour un dieu ou un roi; il répond aux figures hiéroglyphiques [hieroglyph] et [hieroglyph]. Ce caractère n'est ordinairement employé dans les textes hiératiques que comme déterminatif de majesté, en sorte qu'il peut se joindre à l'expression des pronoms, seulement pour indiquer qu'ils se rapportent à un dieu ou à un roi. Ainsi, l'affixe de la première personne est souvent exprimé dans ce cas par les signes hiératiques répondant à [hieroglyph] [hieroglyph], si c'est un dieu ou un roi qui parle. Le caractère employé isolément dans notre manuscrit, comme les hiéroglyphes [hieroglyph] et [hieroglyph] qu'il remplace toujours, ne peut pas avoir une autre valeur.

L'autre pronom, celui de la troisième personne

plurielle, est exprimé sous une forme qui n'est pas rare, surtout dans des textes hiératiques, à partir de la XIX[e] dynastie, et qui paraît appartenir au langage vulgaire : [hiéroglyphes], au lieu de [hiéroglyphes]. Je crois qu'on doit lire simplement *se*, comme le copte ⲤⲈ, au lieu de *sen* et sans tenir compte du signe [hiéroglyphe], qui ne sert peut-être qu'à carrer le groupe. Je ne transcris donc les derniers signes *-t-a* que pour me conformer au système général que j'ai adopté. M. E. de Rougé a été le premier à constater l'oblitération de l'*N* dans un grand nombre de mots égyptiens; c'est un fait philologique des mieux établis.

10. (II, 5.) [hiéroglyphes], *h'enī*, « bouger, mouvoir, changer de place, » copte ϩⲈⲚ; avec les pronoms réfléchis « *movere se*, se mouvoir, changer de place, aller ou venir d'un lieu à un autre, » suivant les prépositions avec lesquelles le mot est construit. M. de Rougé a traduit cette expression par « départ » dans le conte des deux frères, et il me semble qu'ici le sens ne peut être que « partez, allez, marchez, mettez-vous à l'œuvre. » Le même mot, précédé d'un *s* causatif, veut dire « faire mouvoir, mettre en œuvre, faire partir; » *s-h'en hàb* « faire partir un message, envoyer un message. » Avec un autre déterminatif (le bras armé), il exprime l'idée « disposer » et se prend aussi dans le sens du copte ϩⲞⲨⲚ *jubere, imperare.* Il ne faut pas confondre ce verbe

avec le radical [hiéroglyphes], *hàn*, qui correspond au copte ϩⲱⲛ, *accedere*, *appropinquare*.

11. (II, 5.) [hiéroglyphes], *s-metī* « appeler (appeler en justice, juger,) » d'après les indications de M. Brugsch. Ce mot est étudié dans les formules judiciaires, chap. VI, § 2. Les signes [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe], et conséquemment les composés [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe], se tracent identiquement de la même manière dans l'écriture hiératique. Mais les groupes [hiéroglyphes], [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] (*Todt.* LVIII, 3), se distinguent toujours du groupe [hiéroglyphes] (*Todt.* CXXV, 32), parce que le premier n'a jamais le complément [hiéroglyphe], que le second possède souvent, et qu'il est toujours accompagné du double déterminatif [hiéroglyphe], que le second n'a jamais. (Voir *Todt.* LVIII, 3 = Louvre, Papyrus hiératique, E. 3232; cf. n°s 5450 et 3091, et *Todt.* CXXV, 32 = Louvre, Pap. hiérat. 3087, 3089, 3248, 3143, 3144 et 3151.) Ce mot ayant pour valeur primitive le sens d'« appeler, » ce serait une erreur que de le traduire toujours par « appeler en justice ou juger. »

12. (II, 7.) [hiéroglyphes], *sebaï-t* « châtiment. » Voyez l'étude des formules judiciaires, chapitre VI, § 2.

13. (II, 9.) [hiéroglyphes], *qàûàs'à*

« supplice, torture (?) » *Sel. Pap.* xcii, 11. (Cf. ⲕⲁϣ, ⲕⲱϣ, M. *Frangere, frangi, disrumpi;* ⲕⲱϣ, ⲕⲱⲕⲱϣⲉ T. *fractio*, etc.

14. (III, 5.) [hiéroglyphes], *Res* « vigilant, » surnom d'Osiris, qui fait allitération graphique avec son nom [hiéroglyphes]. On en connaît quelques exemples (Papyrus historique Harris, et manuscrits du musée du Louvre). La mention d'Ammon-Râ indique que le document a été rédigé à Thèbes.

15. (IV, 2.) [hiéroglyphes], *pà h'e tû-w* « son délit. » Le mot *h'e* a plusieurs acceptions différentes; le sens primitif est « réprimer, repousser, pousser, agir avec force, avec puissance, avec violence; » il doit répondre ici au copte ϩⲉ, *delinquere*, ϩⲉ (ⲡ) « *casus, lapsus*, » et l'expression entière doit se traduire littéralement : « son (action d')être délinquant, » c'est-à-dire « son délit. » Plus loin (V. 4) la finale *tû* disparaît devant le pronom pluriel *û*.

16. (IV, 2.) [hiéroglyphes], *per-x'en-t-u* « harem, gynécée. » Voir chap. iv. Cf. Maspero, *Essai*, p. 31, note 1.

17. (IV, 2.) [hiéroglyphes], *bûnr* = *bûl* « dehors. » M. Chabas a été le premier à rapprocher la forme *r-bûnr* du copte ⲉⲃⲟⲗ, T. « *a, ab, e, ex.* » L'identité de la forme hiéroglyphique avec la forme copte s'établit sur une règle de transcription indi-

quée par M. de Rougé dans sa *Chrestomathie* (I, p. 41). Il est à observer que les groupes , , qui semblent être syllabiques, de même que les suivants , , , , , , etc. s'emploient avec des valeurs purement alphabétiques et de préférence à l'alphabet ordinaire, dans la transcription de tous les mots étrangers à la langue égyptienne. On ne saurait pourtant conclure de là, avec certitude, que le mot *bûnr* = *bûl'* soit d'origine étrangère. Je crois, au contraire, que c'est un dérivé du radical antique , *per*, dont l'emploi comme particule n'existe pas dans la langue sacrée. Ce dérivé, déformé par l'usage, en adoucissant *p* en *b* et *r* en *l*, a pu se conserver dans la langue vulgaire et y être repris, à une certaine époque, avec une orthographe particulière semblable à celle des mots étrangers, pour le distinguer comme eux de la langue des *divines paroles*. Un autre exemple de l'emploi de ces groupes particuliers se trouve un peu plus haut dans la phrase suivante : (IV, 2) *a'û-w a'r-t ûâ a'r-mâ-û*, litt. « il fit un avec elles, » c'est-à-dire, « il s'unit à leur cause. » Le mot *a'rmâ* ou *a'rmââ* (IV, 4, etc.) « avec » a été également expliqué par M. Chabas (*Le Papyrus mag. Harris*, p. 173; gloss. n° 14); mais il ne peut pas répondre au copte ⲉⲩⲙⲁ « ensemble, » qui n'est qu'une contraction de l'expression ⲉ-ⲟⲩ-

ⲙⲁ, dérivée de la forme antique *r ûâ mâ* « en un lieu. » C'est un mot d'origine étrangère qu'on ne rencontre dans aucun ancien texte du Livre des morts; je le crois d'origine sémitique et composé de deux mots conservés en arabe, إِلْ et مَعْ, qui possèdent le même sens : *una cum, cum*. Il fut particulièrement usité à l'époque des Ramessides.

18. (IV, 2; V, 3.), *nû* ou *nenû* (?) « exciter, secouer, pousser, inciter. » (Chabas, *Glossaire*, n° 398.) ⲛⲟⲉⲓⲛ M. *Commovere, agitare; commoveri, agitari.*

19. (IV, 2; V, 6.), *tehàmû* « inviter, exciter, pousser, » = ⲧⲉϩⲉⲙ, T. B. ⲑⲁϩⲉⲙ, ⲑⲱϩⲉⲙ, M. ⲧⲱϩⲙ̀, T. ⲧⲁϩⲙ, B. ⲧⲁϩⲙⲉ T. B. *vocare, invitare;* ⲧⲱϩⲙ̀ ⲉϩⲟⲩⲛ, T. *id. invitare intus, adire aliquem, pulsare.*

20. (IV, 2; V, 3.), *x'erûï-u* « malfaiteurs, méfaits. » Cf. ϣⲱⲗ, T. M. *spoliare, diripere, auferre, evacuare, deprædari;* = שָׁלַל; ⲣⲉϥϣⲱⲗ, T. M. *Prædator, rapax.* = *x'erû* et (pl.) « celui qui hait, ennemi » (Chabas, *Hymne*, p. 13 et 71, et de Rougé, *Athenæum*, 1855, n° 44); « criminel, hostile, ennemi, brigand » (Chabas, *Glossaire*, n° 739.) Cf. Papyrus Sall. I, VII, 5, et le mot *x'erû* qui désigne tous les

accusés dans notre manuscrit. (Voyez ch. vi, § 2, et note 31.)

21. (IV, 5.) , *dûta-u* « réprouvés. » Cf. ϫⲟⲟⲩⲧ T. *Reprobus, spurius, impurus; impuritas, insinceritas;* ⲣϫⲟⲟⲩⲧ, M. *Impurus, hæreticus fieri.* Cf. זוד (syr.) *turbavit?*

22. (IV, 6; V, 7.) , *ûàûà* « converser, s'entretenir. » Même sens que la forme *ûàû*. (Chabas, *Études égyptiennes*, premier mémoire, p. 12; *Glossaire*, n° 137.) Cf. ⲟⲩⲱⲓ *in* ⲣⲟⲩⲱⲓ, ⲉⲣⲟⲩⲱⲓ, *respondere, loqui.*

23. (IV, 7.) , *h'àpû* = ϩⲱⲡ *Abscondere, occultare, occultus esse, latere.* Cf. חפא et חפה, *texit, operuit. Pi. occultavit (verba).*

24. (IV, 12, etc.) , *m-dûà* « de la part de, par le fait de, du fait de. » (Chabas, *Glossaire*, n° 376.) Cette expression composée ne doit pas être confondue avec le mot *mâ*, dont la valeur est, je crois, différente, bien qu'on trouve quelquefois la variante pour . Les deux groupes ne se prennent pas l'un pour l'autre dans les textes hiératiques.

25. (IV, 12.) , *reqàa'û* = ⲣⲉⲕ, ⲣⲁⲕ, ⲣⲁⲕⲓ, M. *Declinare, avertere, recusare, renuere*, etc. Le Pap. n° 3148, col. 5, au Louvre,

contient cette phrase relative au cœur : [hiéroglyphes] « tu es dans mon sein, ne te *détourne* pas de moi! »

26. (IV, 12.) [hiéroglyphes], *sema* = ⲤⲈⲘⲒ, M. *Apparuit accusaturus, apparuit (coram judice), apparuit accusans;* ⲤⲘⲘⲈ, T. *id. Accusare.* Ce mot a aussi le sens général d'annoncer une nouvelle, et, comme substantif, celui de nouvelle, rapport.

27. (IV, 13.) [hiéroglyphes], *x'eri-qâh'û?* « serviteur, valet, domestique. » On trouve parfois cette expression employée pour désigner certains serviteurs, après tous les membres d'une famille, sur les stèles funéraires. Cf. *Pap. Sall.* I, pl. LXXIII, l. 4, etc.

28. (IV, 13.) [hiéroglyphes], *ûàûû*. Dans la traduction, j'ai considéré ce mot comme une variante de [hiéroglyphes] (Brugsch, *s'aï an sinsin*, p. 19), ou [hiéroglyphes], *ûàû* « converser, s'entretenir » (Chabas, *Glossaire*, n° 137). Cf. note 22. Mais son déterminatif peut indiquer un autre sens, comme par exemple celui du type *ûàï* « porter » (Brugsch, *Dict.* p. 320). Je n'en connais aucun autre exemple.

29. (IV, 14.) Le groupe [hiéroglyphes], *per-ânx'* « demeure de vie (collége des scribes), » ne paraît, dans notre manuscrit, se distinguer de [hiéroglyphes], *per-*

h'ez' « trésor » que par l'absence d'un point supérieur qui caractérise ce dernier. (Voyez note 3.)

30. (V, 1.), *dûàï-n-a'* « j'ai placé, j'ai mis, » la ligature finale est d'une forme irrégulière. On l'a déjà rencontrée, col. IV, l. 1. D'après un autre passage (VI, 1), *z'odï-n-a' ûn* « je leur ai dit, » il est certain que cette ligature doit se transcrire par les signes, *n-a'* et que les deux premiers exemples doivent se traduire « je (les) ai placés, je (les) ai mis, » comme si c'était encore le roi qui parlât, bien que le signe de majesté ne soit pas employé.

31. (V, 2.), *x'erû-ảà* « grand criminel. » Voyez chapitre VI, § 2, *Étude des formules judiciaires*, et la note 20.

32. (V, 3.), *h'er-ped* « supérieur ou chef de l'arc, officier, capitaine » (E. de Rougé). Voir Champollion, *Gramm.* p. 190. Ce titre indique toujours une fonction assez élevée. On trouve sur un monument du musée Britannique (n° 51, *a*), exécuté par les ordres de la reine Hatasou et de son frère le roi Toutmès III, la légende suivante d'un grand personnage :



. « L'unique sage qu'estime son Dieu et qu'aime son seigneur, à cause de sa bienfaisance, serviteur de son maître dans ses voyages aux pays du sud et du nord, prince royal, officier, chargé des armes du roi, Anebni, véridique. »

33. (V, 3.) , *h'âb-t* « message. »

34. (V, 3.), *mtûk* « toi. » Forme bien connue du pronom isolé de la deuxième personne, singulier, masculin, dans les textes hiératiques.

35. (V, 5.) , *mur-mâs'à-u* « capitaine d'archers, officier d'infanterie. » Cette expression était le titre et le nom royal d'un prince qui régna en Égypte sous la XIIIe ou la XIVe dynastie, d'après deux statues découvertes par M. Mariette à Sân (Tanis). Ce roi semble figurer sur le fragment n° 78 du canon hiératique de Turin, où il faut lire *mur mâs'à-u* et non pas *ûer-mâs'â-u*, comme l'a fait M. Brugsch (*Hist. d'Égypte*, I, pl. VII, n° 126). Cf. de Rougé, *Revue archéologique*, février 1864, p. 126.

36. (V, 5.) , *dûd* (?) « total. » Ce signe a souvent un *d*, , pour complément (Birch, dans Bunsen, *Eg. place in univ. hist.* vol. I, p. 589, n° 46), et je supposais qu'il devait alors répondre au copte ϫⲟⲩϣⲧ, M. *adjungere, adjicere, congregare*; ϯⲟⲩϩⲧ, T. *congregari, congregatus*; ⲑⲟⲩⲉⲧ, ⲑⲟⲩϣⲧ, M. *congregare, colligere*. Mais on le trouve employé

pour la syllabe *dem* (cf. ⲧⲱⲙ, M. *conjungere*) dans les variantes du nom de certaines divinités observées dans les tombeaux des rois à Biban-el-Malouk, et dans les Papyrus relatifs à la course nocturne du soleil dans l'hémisphère inférieur du ciel. Enfin, les variantes *domd* et *domz'* signalées dans ces derniers temps me font considérer aujourd'hui la lecture *dâd* comme des plus douteuses. (Voyez E. de Rougé, *Chrestomathie*, I, p. 88.)

37. (V, 7, etc.) *ûàûà* « converser, s'entretenir. » Voyez la note n° 22. Ce verbe peut être pris dans un sens actif et admettre pour régime direct le mot *z'od-t-u* « paroles, » comme en français les verbes dire, prononcer, chuchoter, etc.

38. (VI, 1.) [hiéroglyphes], *x'àâ* « poser, déposer, laisser, abandonner, négliger, abandon, négligence. » (De Rougé, *Poëme de Pentaour*, p. 13, et Papyrus d'Orbiney ou conte des deux frères; Birch, *Ann. of Thotmes*, III, p. 10, *c;* Chabas, *Insc. d'Ibs.* p. 734; *Glossaire*, n° 715.) = ϫⲱ, M. ⲕⲱ, T. B. ⲕⲁ, T. *ponere*, *derelinquere*, ϫⲱ ⲛⲥⲁ *relinquere*, *derelinquere*, *negligere*, *spernere*, etc. (Voyez note 8.)

39. (VI, 1.) [hiéroglyphes], *meterû-t-u nowrû* « bons témoignages. » Cf. ⲙⲛⲧⲣⲉ, ⲙⲉⲑⲣⲉ, ⲙⲏⲧⲣⲉ, *testis*. (Brugsch, *Zeitschrift*, octobre 1863, p. 32.) Ce mot ne doit pas être confondu avec *s-met* ou *s-metï*. (Voyez la note 11.)

40. (VI, 1.) [hieroglyph], *peh'* « atteindre, parvenir, » se dit des choses qui joignent, avoisinent, limitent et approchent. (Cf. Papyrus Lee, I, l. 3, et Chabas, *Glossaire*, n° 496.) = πϩ, πεϩ, T. ⲫⲟϩ, M. πⲱϩ, T. B. πⲏϩ, T. *pervenire*, *pertingere*. On trouve souvent en parallélisme avec ce radical le mot [hieroglyph], *x'nom* ou *x'onm* « joindre, unir, s'unir, etc. » Ce dernier répond au copte ϣⲟⲛϭ, ϣⲱⲛϭ, T. *conjungere*, *conjunctio*. (Voir Le Page Renouf, *A prayer*, p. 18.) Mais l'articulation initiale n'a pas toujours existé dans ce verbe, dont la forme primitive est *nem*.

41. (VI, 1; IV, 2.) [hieroglyph], *â-t* « maison, demeure, habitation, » = ⲏⲓ, T. M. B. π, *domus*, ⲏⲉⲓ, T. ⲟⲩ, *tectum*, etc.

42. (VI, 1.) [hieroglyph], *h'oqer-u* « tourments (?) » = ϩⲱⲕⲓ, M. *excruciare*. La transcription du signe déterminatif est douteuse; voyez pourtant celui du mot *h'âpû* (IV, 7). Je crois maintenant qu'il vaut mieux lire [hieroglyph], *hunger*, *starve* (Birch, *Dict. hiérog.* p. 388). Voyez chap. VI, § 3.

43. (VI, 5.) [hieroglyph], *h'er-t s-âs'-t-u* « chef exécuteur de bastonnade. » Ce titre pouvait être porté par certains fonctionnaires des prisons, ainsi que l'indiquent les variantes d'une légende que je trouve sur plusieurs figurines funéraires du cabi-

net de M. le comte de Saint-Ferriol, à Uriage : [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes]. Le mot [hiéroglyphes], avec toutes ses variantes, se lit *âri* et désigne effectivement un cachot ou une prison. (Birch et Chabas, *Mém. sur une patère égyptienne*, p. 39, 47.) Les sept prisons du chap. CXLIV du Livre des morts s'appelaient également *ârī*. J'ai copié, au petit temple d'Abydos, un long bas-relief représentant une procession, auprès de laquelle un homme armé d'un bâton paraît s'escrimer et se donner beaucoup de mouvement, comme de nos jours les *cawas*, qui, le *courbache* à la main, accompagnent les cortéges officiels pour frapper les trop curieux. Ce personnage a pour toute légende le groupe [hiéroglyphes], *s-âs'-u*, qui est identique à celui de notre Papyrus; j'en conclus que ce groupe désigne l'homme qui frappe. On pourrait le rapprocher du mot [hiéroglyphes], *sex'et* « frapper, » et du copte ⲥϣ, *percussio;* mais je crois qu'il faut l'expliquer par le radical [hiéroglyphes], *âs'*, copte ⲱϣ, *multus*, précédé de la préformante *s* qui lui donne la signification « augmenter, ajouter, » parce que les hommes qui donnent la bastonnade comptent tous les coups qu'ils frappent. Cette forme *s-âs'* paraît s'être conservée dans le copte ϣⲁϣ, ϣⲟⲩⲱϣ, *percutere;* car la préformante *s* donne presque toujours un ϣ dans la langue copte, quand elle n'y disparaît pas entièrement.

44. (VI, 6.), *x'erâû-t* « combat, attaque, lutte, empêchement, opposition » (Chabas, *Glossaire*, n° 253); « contradiction » (de Rougé, *Conte des deux frères*, clause finale). Cf. ϣⲁⲁⲣ T. *percutere*, ϣⲁⲣⲓ M. *percussio*.

45. (VI, 2.), *z'erâû-t*. Ce mot répond au copte ϫⲟⲣ M. ϫⲟⲟⲣ T. ϫⲁⲁⲣ B. *Fortis, potens esse; fortitudo*, etc. Placé à la fin d'une phrase, il est ordinairement adverbe et veut dire « fortement, puissamment, entièrement, complétement, parfaitement. » Le mot précédent, *ba'nû* « mauvais, méchants, » est une forme rare du mot, *ba'n*, même sens, = ⲃⲱⲱⲛ, ⲃⲟⲛⲓ M. *malus*, *noxius*, *fœdus*.

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION DES NOMS ÉTRANGERS.

J'ai dit, dans la note 17, qu'un certain nombre de groupes *syllabiques* étaient employés avec des valeurs *purement alphabétiques* dans la transcription des mots étrangers à la langue égyptienne, ou tout au moins à la langue sacrée. Cet usage spécial des groupes en question paraît n'avoir eu d'autre but que de différencier dans l'écriture toutes les transcriptions et les néologismes. Prenons pour exemple le mot hébreu מִגְדָּל « *locus editus; suggestus; turris; præsidium* » de la racine גָּדַל ou גָּדֵל « *viribus valuit, potens*

fuit, etc. » qui a formé le nom de la ville égyptienne מִגְדֹּל ou מִגְדּוֹל *Migdol*, Μαγδώλον des Septante, *Magdalam*.

Les voyelles indiquées par les points massorétiques, écrites d'après la prononciation traditionnelle à une époque relativement moderne, n'ont pas une grande importance dans la question. Une transcription antique comme celle des Septante en a beaucoup plus. Mais ni l'une ni l'autre des deux prononciations ne concorde avec celle que les transcriptions égyptiennes, par groupes en apparence syllabiques, semblent donner.

Les voyelles hébraïques étaient probablement dans l'antiquité ce que sont aujourd'hui les voyelles arabes, c'est-à-dire des émissions vocales souvent imperceptibles et qui paraissent à toute oreille étrangère insuffisantes pour l'articulation des consonnes. Aussi nos transcriptions européennes des mots arabes présentent une étrange variété; le nom de Mahomet par exemple est écrit souvent en français *Mehemet*, *Mahammed*, *Mohammed*, *Mouhammed*, etc. et si l'on voulait s'approcher autant que possible de la prononciation arabe, il faudrait écrire *Mhmmed*.

De même, si l'on voulait s'approcher autant que possible de ce que devait être la prononciation antique du mot *Migdol*, il faudrait écrire *Mgdol*.

L'un des caractères distinctifs de ces langues sémitiques est en effet la brièveté, la rareté et presque l'absence des voyelles. Les consonnes y jouent seules un rôle important.

Comment donc expliquer maintenant que le mot *Migdol* est transcrit en égyptien *Mâ-gà-dĭ-ra?* — Cela n'est pas possible, et nous devons arriver à la conclusion que chacun des quatre groupes hiéroglyphiques qui composent ce nom n'est employé dans cette transcription que pour son articulation initiale : *mâ* pour *m*, *gâ* pour *g*, *dĭ* pour *d* et *ra* pour *r* ou *l*. Nous obtenons ainsi la lecture *mgdl*, qui est identique à l'orthographe hébraïque מגדל.

Voici, pour terminer, la liste des noms étrangers que j'ai transcrits jusqu'ici d'après le système syllabique et dont je propose maintenant la lecture alphabétique.

LECTURE SYLLABIQUE.	LECTURE ALPHABÉTIQUE.	ORTHOGRAPHE SÉMITIQUE.
A'dĭramâ	A'drm, A'doram.	אדורם
Bâr-mâhàr.	Bâr-mhr.	בעל־מהר
Kàrapûsà	Krps.	כרפס
Nànàïu.	Nnïu.	נינוה
Pàï-a'rĭ-sàlemâà.	Pa'rĭ-slmà.	פערי שלמה
Pàï-b'às-t.	P-bst.	פי־בסת
Pàïwretâ.	Pwrt.	פורתא
(Pà-) lekà.	(Pà-)lk.	״
Qednren (?).	Qdrn (?)	קדרון
Uàr.	Uàr (?).	יאר
Uàra'à.	Uàr-a'à (?).	אוריה
(X'â-m-) a'rmàànr.	(X,â-m-) a'rmn (?)	־ארמון
(X'â-m-) màà-ner.	(X'â-m-) ml' (?).	מלוא

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 OCTOBRE 1867.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Pauthier, que M. Mohl, absent, a chargé de le remplacer.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et adopté.

M. Rat, arabisant, capitaine au long cours à Toulon, est présenté par MM. Defrémery et Sanguinetti, pour être membre de la Société.

S. E. le Sartib Mirza Joussouf Khan, chargé d'affaires de Perse à Paris, est présenté pour être membre de la Société.

L'admission de ces deux membres est prononcée.

M. Langlois fait hommage à la Société, au nom de l'auteur S. E. le Sartib Mirza Joussouf Khan, du *Vocabulaire secret pour la correspondance télégraphique*, en persan. Ce livre a été lithographié à Tauriz en 1866; le gouvernement persan a adopté le système inventé par le sartib, comme meilleur moyen de transmission rapide par la voie télégraphique.

La Commission des fonds, par l'organe de M. Pauthier, fait son rapport sur la demande de la Société de géographie de Genève. Elle déclare ne pas s'opposer à la demande, à condition que la tête du recueil, autant qu'il sera possible, soit remise à la Société. La demande de la Société est accueillie.

Le gouvernement de Bombay offre à la Société un volume intitulé *Sindhi-Literature* ou *The Divan of Abd-ul-Latif Schah,* publié par le Rév. Ernest Trumpp, missionnaire anglais

(Leipzig, 1866, et 5 fascicules des Études zoroastriennes, Revue non périodique, publiée en guzzarati par Khursedji Rustamdji Kama (Bombay, 1866-1867).

M. Pauthier donne communication à la Société d'une partie d'un mémoire intitulé : *Mémoire sur l'antiquité de l'histoire et de la civilisation chinoises.*

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le gouvernement de Bombay. *An old Zand-Pahlavi Glossary*, by DESTUR HOSHENGJI JAMASPJI, revised by M. HAUG. Bombay, 1867, in-8°.

— *Zartocti Abhjâsa*, études zoroastriennes, Revue non périodique par KURSEDJI RUSTAMDJI KAMA, n°s 1-5. Bombay, 1866-67, in-8°, en guzzarati.

Par la Société. *Journal des Savants*, juillet, août, septembre 1867. Paris, in-4°.

Par la Société. *Revue africaine*, onzième année, n° 64, juillet 1867. Alger, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, tome XXI, 1, 2 et 3 Heft. Leipzig, 1867, in-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, juin, juillet, août 1867. Paris, in-8°.

Par l'auteur. *Indische Studien* von A. Weber, 10 Band, 1 et 2 Heft. Leipzig, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Gât'a ahunavaiti Sarat'ustrica carmina septem* latine vertit et explicavit C. KOSSOWICZ. Petropoli, 1867, in-8°.

Par le gouvernement de l'Inde. *Sindhī-Literature. The Dīvān of Abd-ul-Latīf Shāh* known by the name of Jhāha jō Risālō, edited by the Rev. E. TRUMPP. Leipzig, 1866, gr. in-8°.

Par l'auteur. *Ramz-Youssefy*, vocabulaire secret pour la correspondance télégraphique, par MIRZA-JOUSSOUF-KHAN. Tauriz, 1866, in-12.

Par l'auteur. *Grammaire annamite*, suivie d'un vocabulaire

français-annamite et annamite-français, par G. Aubaret. Paris, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *De vita et scriptis S. Jacobi Batnarum Saragi, in Mesopotamia Episcopa*, conscripsit J.-B. Abbeloos. Bonne, 1867, in-8°.

Par l'auteur. *Den Pyrenæiske Halvo* sammenlignende geographisk studie efter Shems-ed-Dîn Dimishqui og Spansk-Arabiske geographer ved. A. F. Mehren. Copenhague, 1864, in-4°.

Par l'auteur. Collége impérial arabe-français, *Distribution solennelle des prix* faite le 25 juillet 1867, sous la présidence de M. Delacroix, recteur de l'académie française. Alger, 1867, in-8°.

Par la Société. *Dritter Jahresbericht des Vereins für Erdkunde zu Dresden*. 1867, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, avril-mai 1867. Genève, in-8°.

Par les rédacteurs. *L'Orient, l'Algérie et les colonies françaises et étrangères*. Revue bimensuelle, n°s 20, 21, 22, 23, 24, et deuxième année, n° 1, 1867.

NOTES ÉPIGRAPHIQUES.

III. LES NOUVELLES INSCRIPTIONS DE CYPRE, TROUVÉES PAR M. DE VOGÜÉ.

Nous consacrons les pages suivantes aux nouvelles inscriptions de Cypre que M. de Vogüé a découvertes dans cette île et qu'il a expliquées dans ce recueil[1]. Nos observations porteront sur quelques détails de l'interprétation donnée par le savant archéologue, mais avant tout sur des questions de

[1] Ci-dessus, p. 85 et suiv.

grammaire et de lexicographie phéniennes auxquelles il a été touché dans l'article que nous avons en vue.

Les textes que nous possédons aujourd'hui sont assez nombreux pour qu'il soit permis de regarder comme inattaquables un certain nombre de faits grammaticaux qu'il importe de fixer définitivement, afin de ne laisser à l'arbitraire aucun moyen de les atteindre et d'en affaiblir l'autorité. Les pages inscrites sur les monuments de Marseille et de Carthage, ainsi que sur le sarcophage d'Aschmoun'ézer, ont établi solidement l'étroite parenté qui existe entre l'hébreu et le phénicien, entre les formes et la syntaxe de l'une et de l'autre de ces deux langues[1]. Sans doute, les inscriptions contiennent des mots dont les racines ne se rencontrent pas dans les livres si peu nombreux de la Bible, et dont il faut chercher l'origine dans les lexiques des autres langues sémitiques[2]; mais la structure grammaticale et les formes seront avant tout hébraïques, et il faudra des preuves bien concluantes avant qu'il soit permis de les expliquer par des emprunts faits aux autres idiomes congénères.

Par les inscriptions que nous venons de citer, on a reconnu que l'article phénicien est, comme en hébreu, rendu par un

[1] Munk, dans le *Journal asiatique*, année 1856, I, p. 273 et suivantes. — Les migrations des anciens Hébreux, telles qu'elles sont racontées dans la Genèse, font supposer que leurs ancêtres ont dû échanger le dialecte araméen qu'ils avaient employé en Mésopotamie contre la langue des Écritures, lorsqu'ils furent mis en contact avec les Phéniciens après avoir traversé l'Euphrate et après être entrés dans le pays de Kanaan. Voyez la note suivante.

[2] L'araméen et l'éthiopien ont été, avec raison, mis à contribution pour expliquer certains mots des grandes inscriptions, dont les racines ne se rencontraient pas dans les débris de la langue hébraïque qui nous ont été conservés. Quelquefois les Hébreux avaient maintenu le mot araméen de préférence au mot phénicien qui se retrouve en arabe. Cela a eu lieu, comme M. Munk l'a reconnu le premier (*Journ. asiatique*, année 1847, II, p. 484), pour l'important verbe הים «être,» à la place duquel les Phéniciens possédaient la racine כון = كان. Il est vrai que les deux racines leur étaient d'autant plus inviolables qu'elles avaient fourni à l'un des deux peuples le nom de Jehova et à l'autre celui de son dieu national *Kioun*. (Voy. *Amos*, v, 26.)

hé[1]. La nouvelle inscription de Chypre vient confirmer ce fait[2]. Il est donc impossible que l'*aleph*, dans מזבח אז, soit l'article[3]. M. de Vogüé invoque à cette occasion l'article arabe *al*, qu'on considère généralement comme l'équivalent d'un article hébreu *hal*, ou *ha* suivi d'un dagesch placé dans la consonne suivante à laquelle le *lamed* s'assimile constamment. Pour cette comparaison de l'arabe avec l'hébreu, M. de Vogüé n'est pas en cause, puisqu'il a suivi l'opinion accréditée par les maîtres les plus autorisés, par M. Ewald[4] aussi bien que par M. Olshausen[5]. Nous regrettons beaucoup de devoir persévérer dans une opinion que nous avons exprimée, il y a longtemps déjà, dans ce journal[6], et qui consiste à nier tout rapport entre les deux articles.

En hébreu, nous l'avons déjà dit, le *lamed* ne se rencontre nulle part. Pour les contractions les plus légitimes et les plus faciles, pour celle, par exemple, du *hé* pourvu d'une voyelle avec une consonne précédente affectée d'un scheva, on peut citer des passages où elles ont été négligées, et l'on trouve בְּהַשָּׁמַיִם pour בַּשָּׁמַיִם (*Psaumes*, xxvi, 6), יְהוֹדוּךָ pour יודוך (*Ibid.* xlv, 18). Mais on chercherait en vain dans la Bible une seule fois ce *lamed* de l'article, imaginé par les grammairiens. Le dagesch qui se place dans la consonne suivante ne prouve absolument rien; il ne sert qu'à fixer et à consolider la voyelle brève de cette lettre, en la rattachant fermement au nom qu'elle précède; autrement, la voyelle aurait pu s'affaiblir, se subtiliser et devenir *ḥatuph-pataḥ*, ce qui arrive, en effet, avec le *hé* interrogatif. Les dagesch dans מלכם (*Isaïe*, iii, 15), מזה (*Exode*, iv, 2), et même dans קומו־צאו

[1] Voyez Inscription d'Achmoun'ézer, l. 9 : הםלכם הקדשם; l. 11 : מהמת l. 12 : השמש; l. 15 : המלכת, etc.

[2] מלך הכרסם. Voyez ci-dessus, p. 88.

[3] Voyez ci-dessus, p. 101.

[4] *Ausführliches Lehrbuch*, passim et particulièrement p. 262, note 1.

[5] *Lehrbuch der hebräischen Sprache*, Braunschweig, 1861, p. 188.

[6] *Journ. asiatique*, année 1850, I, 88. Hupfeld, *Zeitschrift für d. k. d. Morgenl.* II, 448, cité par M. Ewald, *l. c.* Dillmann, *AEth. Grrmm.* 254.

(*Exode*, XII, 31), n'ont d'autre but que de maintenir ainsi la voyelle qui affecte la lettre précédente. Aussi, ce dagesch ne pouvant se placer dans les gutturales, le *hé* de l'article prend un *kametz* ou *a* long, afin de gagner, par ce nouveau moyen, la force qui lui manquerait autrement[1]. Le *kametz* qui, en hébreu, se place sous le premier radical dans le parfait de la première forme (כָּתַב), produit le même effet et garantit ce radical de la prononciation *k'tab*, usitée en araméen; au *piel*, le dagesch du second radical permet de revenir pour la première lettre de la racine à la voyelle brève[2]. L'article hébreu n'est donc représenté que par la syllabe *ha*, syllabe répandue dans toutes les langues sémitiques, et ayant partout la force et la valeur d'un démonstratif, ce qui la rendait éminemment propre à exprimer l'article.

La comparaison entre les deux langues est, à notre avis,

[1] Il serait peut-être plus logique de considérer la forme avec kametz comme la forme primitive, puisque la syllabe *hâ* pouvait avoir besoin de l'appui d'une voyelle longue tant qu'elle était indépendante et détachée du mot qu'elle devait déterminer. Cependant, d'un autre côté, une voyelle brève ne court aucun danger de s'évanouir aussi longtemps qu'elle n'est pas écrasée par un nombre plus ou moins considérable de voyelles qui se pressent derrière elle. Or, comme en principe le langage se contente d'un moindre effort tant qu'un plus grand effort n'est pas nécessaire, nous préférerions regarder le *pataḥ* comme antérieur au *kametz*. Mais toute cette question devient oiseuse si l'article n'est qu'un débris du pronom personnel, ou plutôt du démonstratif הוא, de même que les articles des langues néo-latines proviennent de *ille*. Voyez mes *Réflexions sur la conjugaison*, etc. dans ce journal, année 1850, I, p. 86 et suiv. — En comparant l'éthiopien ውእቱ et ይእቲ, dans lesquels la dernière syllabe n'est pas essentielle, et en considérant le masculin comme la forme primitive, on serait tenté de prendre le *hé* dans הוא comme une lettre démonstrative qui a été ajoutée à la base וא. On expliquerait ainsi la forme archaïque de הוא, employée dans le *Pentateuque* aussi pour le féminin. Il y a ait probablement cette différence que le masculin était prononcé *houwa*, et le féminin *hiwa*, qui plus tard, sans l'influence de la voyelle du *hé*, s'est changé en היא. (Comparez, en arabe, هو et هي.)

[2] L'i dans cette forme tirait fortement sur l'ĕ. Voyez les observations de M. Nœldeke, dans le journal intitulé *Orient and Occident*, I (Göttingen, 1862), p. 762.

tout aussi malheureuse du côté de l'arabe. Nous n'avons pas besoin de démontrer que le *hé*, dans un idiome sémitique, peut répondre à l'*aleph* dans l'autre; mais, pour que cette dernière lettre soit considérée comme l'équivalent du *hé*, il faut qu'en arabe l'élif soit *hamzé*, comme cela a lieu pour la IVe forme du verbe qui répond au *hiphil* hébreu, ou pour l'*élif* interrogatif qui équivaut au *hé* hébreu. Mais l'article arabe est rendu seulement par le *lamed* qui, n'ayant pas de voyelle, s'appuie, d'après un procédé connu de la grammaire arabe, sur un *élif weslé;* celui-ci n'a pas plus d'existence propre dans l'article que dans la VIIe forme du verbe qui répond au niphal, ou dans les VIIIe et X^e formes, ou bien dans les noms آبن, آسم, آثنين, آمرء, etc La lettre *lamed*, qui se retrouve dans les prépositions אל, ל, الى, ل, exprimant une direction *vers*, et dans les pronoms אלה, هاولاء, a, sans contredit, une valeur démonstrative qui l'a fait adopter pour désigner l'article [1]. Le *lamed* entre dans le pronom composé ذلك (comparez l'équivalent וזה־לך האות, *Exode*, III, 11 [2]), comme le *hé* démonstratif se place devant ذا dans هذا.

Les deux langues ont donc choisi, pour déterminer les noms, deux lettres tout à fait différentes, l'hébreu le *hé* et l'arabe le *lamed*, qui n'ont de commun que le sens démonstratif qu'elles renferment l'une et l'autre. On sait que l'araméen, l'éthiopien et probablement aussi le himyarite, ont renoncé complétement à l'article.

L'aleph qui précède le démonstratif ז dans l'inscription qui nous a fait faire cette digression, appartient, à notre avis, à un ordre de faits différent que nous allons exposer. Le phénicien semble aimer l'aleph prosthétique et nous en offre plusieurs exemples malgré le nombre relativement fort

[1] C'est l'opinion de Sibouwaïhi. (Voyez Zamakhchari, *Almoufassal*, p. ١٥٣.)

[2] Le mot לך est superflu dans ce passage. En arabe, la composition de ذلك est prouvée par les formes ذلكم, ذاك, ذاكما; De Sacy, *Gram. arabe*, I, 440. Comparez aussi les mots סלו, סלום, סלון, en hébreu.

restreint des textes dont nous disposons. Rappelons d'abord le mot אית, qui précède le régime. L'habitude constante que garde le phénicien de ne pas écrire les lettres quiescentes ne permet pas de considérer la prononciation *yl* de ce mot[1] comme exacte; nous supposons plutôt un mot *yat*, connu dans le chaldéen biblique et dans la Peschito, précédé d'un *aleph*. Le relatif אש, à côté du ש hébreu, fournit un second exemple de cet emploi de l'aleph. Nous croyons reconnaître un aleph de formation phénicienne dans ארגמן « pourpre, » la couleur phénicienne par excellence; dans אתנן (אתנה), mot appartenant au culte des Cananéens et certainement aussi à leur langue; dans איתן, *itan*, nom d'origine phénicienne qui, dans les composés, perd l'aleph prosthétique[2]. D'après un passage connu de saint Augustin, les Phéniciens appelaient le sang *adam*, et auraient ainsi encore placé un aleph devant le mot hébreu דם[3]. Nous verrons tout à l'heure le nom de nombre אשנם, *eschnèm* « deux, » avec l'élif en tête[4]. Rien ne paraît donc s'opposer à ce que le mot אז *az* ou *azé* soit le démonstratif *zé* avec l'aleph prosthétique[5].

[1] Le mot se lit ainsi dans Plaute, *Pœnul.* passim. Si la transcription est exacte, il faudra supposer une prononciation corrompue dans la bouche des Carthaginois. Cependant, en rendant la particule par *yth*, et non pas par *ith*, Plaute semble indiquer que l'*aleph* et le *yod* se distinguaient. M. de Vogüé s'est trompé en citant, comme particule précédant le régime, la forme את de l'Inscription d'Eschmoun'ézer, l. 4 (ci-dessus, p. 124). Comme le mot קנמי qui précède את n'est pas un verbe, mais un nom avec un suffixe, ce dernier mot ne peut être que la préposition signifiant *avec*.

[2] Voyez ci-dessous, p. 494.

[3] Gesenius, *Monumenta Phœn.* 389 a; *Thesaurus*, p. 27.

[4] Voy. aussi peut-être אגנן (Inscr. de Mars. l. 11), de גן = קן, *Z. d. D. m. G.* XIX, 107.

[5] Cet *aleph* se rencontre aussi dans la particule אז, en hébreu. On peut encore comparer le nom de אזכרבעל, chez Movers, *Das phœnizische Alterthum*, I, 355, note 67. Les lettres sifflantes paraissent avoir adopté de préférence cet aleph; voici des exemples : אזרח, אזכרה, אשכב, אשפר, אצעדה, אזרע, etc. Peut-être est-ce ce dernier nom qui est entré dans le nom composé d'Azdrubal. — Du reste, de même que le *ha* de هن est indépendant de l'article arabe, de même l'*aleph* de 𐤀𐤍 ou de 𐤀𐤍𐤊𐤉 ne prouverait rien pour l'article phénicien,

Il n'est peut-être pas inutile de faire observer à cette occasion que la nature du pronom démonstratif favorise particulièrement l'addition, je dirai presque le cumul de plusieurs éléments qui indiquent, fixent et montrent. La vivacité avec laquelle on veut attacher les regards ou la pensée à un objet se traduit ainsi dans le langage par un nombre considérable de sons qui impliquent la force indicative. En arabe, le mot هذا contient deux de ces éléments, et ذلك en contient même trois, le pronom ذا, l'article ل et le ك de la seconde personne; le pronom qui exprime cette personne renferme tout naturellement l'idée d'une direction vers un autre, et par conséquent une valeur démonstrative.

Une seconde question qui a été soulevée par le mémoire de M. de Vogüé est relative au duel phénicien. La question peut se poser de deux façons : on peut se demander, premièrement, si le phénicien prononçait le duel des noms autrement que le pluriel, et ensuite si ce dialecte connaissait la forme *aïm* ou *aïn*, usitée en hébreu et en arabe. M. de Vogüé croit reconnaître dans le titre de מליץ כרסים, qu'il traduit par « interprète des deux cours, » l'indication du duel hébreu, puisque le pluriel s'écrit constamment sans *yod*[1]. Nous pensons que M. de Vogüé s'est trompé sur la nature de cette lettre.

Le mot כסא, en hébreu, est fort intéressant. Nous ne voulons pas parler du *samek* redoublé par un *dagesch*, qui en araméen, en arabe et, comme nous le voyons maintenant, aussi en phénicien, change en *rs* (רס), mais des particularités que présente le troisième radical de ce mot. La racine כסה, de laquelle dérive le nom qui nous occupe, fait des efforts pour maintenir son troisième radical, qui d'ordinaire, dans les ל"ה, disparaît devant les suffixes. Elle y arrive par deux moyens différents, en changeant le *hé* en *aleph*, ou bien en mettant à sa place le *yod*, qu'elle pourvoit d'une voyelle, au lieu de laisser la lettre quiescente comme cela arrive réguliè-

[1] Ci-dessus, p. 93.

rement dans quelques formes (כסיתי, כסינו, etc.)[1]. L'*aleph* est, en hébreu, plus fort que le *hé;* la première de ces deux lettres ne sert pas, comme la seconde, de lettre servile en devenant quiescente; elle se maintient toujours dans la racine, et, même quand elle perd sa voyelle, elle ne disparaît pas. De כסה, *kissèh* avec *hé*, on aurait fait au pluriel כסים, *kissim*, ou כסות, *kissot;* de כסא avec *aleph* on a formé, avec les suffixes, כסאי, *kis-ī*, et au pluriel כסאות, *kis-ôt*, en gardant l'*aleph*. Cette nature de l'aleph semble exister aussi en phénicien, puisque le mot si fréquent de ימנא, המנאת, a conservé cette consonne malgré l'habitude constante de ce dialecte de n'écrire jamais les lettres quiescentes[2]. Le chan-

[1] Voyez plusieurs exemples, Olshausen, *l. c.* p. 466.

[2] La nature particulière de l'*aleph* en hébreu mérite d'être remarquée. Prononcée ou non, cette lettre, comme radicale, ne disparaît jamais comme les autres lettres quiescentes. L'ancienne grammaire disait d'elle qu'elle peut être quiescente après toutes les voyelles, tandis que ה, ו et י ne le peuvent qu'après certaines voyelles déterminées. La vérité est que l'écriture fait tous les efforts pour maintenir et conserver l'*aleph*, quand même il est impossible de le faire sentir dans la prononciation. De là, non-seulement des mots comme ראש, ראשן, מלאתי, יולא, etc. mais aussi une forme comme וירא, לארי, où l'*aleph*, contrairement à toute règle, se trouve après le *scheva*. (Comparez, par contre, en arabe : يَرَ . Il est naturel que nous ne tenions aucun compte des négligences commises par des auteurs postérieurs, ni des fautes d'orthographe, comme ראש, רישן, etc. qui se sont glissées dans les copies, et qui ont été réunies par les Massorètes.) A cette même fixité de l'aleph il faut attribuer l'emploi de ראה pour רוה, qu'on a prouvé dans les derniers temps d'une manière si ingénieuse, dans *Isaïe*, LIII, 10; *Psaumes*, LX, 5; *Job*, X, 15. (Voyez Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, IV, 283; V, 191.) On cherche à recommander la prononciation de l'*aleph* là où la disposition des lettres dans un mot la met en danger, comme dans תביאו (*Lévitique*, XXIII, 17), mot qu'il faut lire *tabi-oû*, et qu'on aurait été disposé à prononcer *tabi-you*. Les Massorètes ont placé un *dagesch* dans l'*aleph* de ce mot afin de le garantir de tout affaiblissement. (Voyez mon article : *Réflexions sur la grammaire ancienne de la langue hébraïque*, dans les *Orientalia*, II, 110-112, Amsterdam, 1846.) On verra un autre exemple, plus loin, p. 487. Enfin, l'*aleph* n'est jamais quiescent pour former les mots ou pour remplir les fonctions de suffixe, comme le ו et

gement du *hé* de כסה en *yod* n'est pas contesté en syriaque, où l'on trouve la forme ܟܘܪܣܝܐ, ni en arabe, où l'on rencontre celle de كرسى; car le *teschdid* renferme sans doute le *ya* de la racine [1]. Mais ce changement existe aussi en hébreu; seulement, la forme n'ayant pas été comprise, le mot a été changé. Nous voulons parler d'*Exode*, xvii, 16, où il est dit: כי יד על כס יה, tandis qu'il faut lire sans doute כסיה, et traduire: « La main sur le trône! » Ceci n'est pas une simple hypothèse de notre part; car le samaritain ne porte que כסא, et la Peschito traduit ܟܘܪܣܝܐ, sans ajouter le nom de Dieu. Le Talmud *Pesaḥim*, 117 a, discute s'il faut écrire כס יה en deux mots ou en un seul, et R. Iohanan et Rab, deux grandes autorités du commencement du troisième siècle, sont de ce dernier avis [2]. D'après la Massora, les Babyloniens et les Palestiniens différaient d'opinion au sujet de ce mot, et les premiers le divisaient en deux, tandis que les derniers n'en

le י. (Voyez, du reste, M. Olshausen, *Lehrbuch*, etc. I, p. 68-71.) L'exemple de יטנא prouve que l'*aleph* jouissait du même avantage en phénicien. Ce verbe, qui signifie «élever, ériger,» semble avoir le même rapport avec טנא «panier» (*Deutéron.* xxvi, 2, 4) que סלל, qui a le même sens, avec סל (*Genèse*, xl, 16, etc.).

[1] Ce mot, introduit du syriaque en arabe, a changé sa désinence d'après les exigences de la langue dans laquelle il avait été incorporé, et le *ya*, en entraînant la voyelle qui le précède, a fait changer *oïo*, d'abord arabisé en *oioun*, finalement en *iyyoun*. — Un exemple analogue est fourni par la racine קרה. Là encore, pour maintenir le troisième radical, on a changé le ה en א, non-seulement dans יקרא (*Genèse*, xlix, 1), mais aussi dans לקראת et ses diverses formes, où le ה n'aurait pas pu rester. On a, en outre, fait un nom dérivé קריה, exactement comme כסיה. Seulement, l'occasion n'a pas été favorable pour déchirer קריה en deux mots. De la racine קנה aussi, le phénicien présente מקנא (Inscript. de Mars. l. 15; celle de Carthage, l. 6) pour מקנה, qu'on aurait écrit מקן; d'un autre côté, les inscriptions himyarites offrent souvent هقنى et هقنيو. (Voyez Osiander, *Z. d. D. m. G.* XIX, 163.) — Nous devons ajouter que כס pour כסא ne se rencontre nulle part ailleurs.

[2] אמר רב חסדא אמר ר׳ יוחנן הללויה וכסיה וידידיה אחת הן רב אמר כסיה ומרחביה אחת הן. Il s'agit dans ce passage du mot, si fréquent dans les Psaumes, de *hallelouïah* (cf. j. *Megilla*, 1, 9), de *Iedidiah* (II *Sam.* xii 25) et de *Merḥabiah* (*Psaumes*, cxviii, 5).

faisaient qu'un seul[1]. Les derniers Massorètes se sont décidés avec une grande énergie en faveur de la séparation, en plaçant d'un côté le trait d'union ou le *makkeph* entre על et כס, et de l'autre une ligne de division ou un *piska* entre כס et יה (על־כס׀יה). Ils l'ont fait, d'abord parce que la forme de כסיה leur paraissait étrange, et que la langue leur offrait de nombreux exemples de l'alliance du nom de Dieu, יה, avec des noms propres et des noms communs[2]; ensuite parce que l'*agada* ou la prédication s'était emparée de ces deux tronçons du mot déchiré, et en trouvant le mot כסא mutilé et réduit à כס, à côté de יה, la moitié du nom de Jéhova, elle avait interprété le verset, « que le *trône* et le *nom* de Dieu resteraient incomplets tant que l'extermination de la tribu d'Amalek ne serait pas accomplie[3]. » L'accentuation et la constitution définitive de nos textes se sont établies, plus qu'on ne le pense ordinairement, sous l'influence de ces prédicateurs qui, comme nous l'avons démontré ailleurs, s'adonnaient surtout à l'étude des saintes écritures[4].

Par ce qui précède, nous croyons avoir démontré que, dans le mot כרסים de l'inscription phénicienne, nous n'avons pas à lire *koursaïm*, mais *koursiim*, et que le *yod* du mot s'est maintenu parce qu'il y fait partie de la racine comme dans les autres langues sémitiques. Le *yod* y est resté exacte-

[1] R. Salomon Norzi, *Minhat Schaï*, Mantoue, 5502 (1742), cite un grand nombre de *massorôt* qui témoignent en faveur de la lecture *késiah*, en un seul mot, et sans le *mappik*, qu'on place dans le *hé* toutes les fois que יה désigne le nom de Dieu. Il est bien entendu que les Massorètes n'avaient plus la conscience de la raison pour laquelle les copies antiques avaient adopté cette leçon.

[2] Voy. *Thesaurus*, 725 b.

[3] Raschi sur *Exode*, XVII, 16, et *Midrasch Ialkout*, I, § 268 : ר׳ לוי בשם ר׳ חמא בר חנינא כל זמן שזרעו של עמלק קיים בעולם לא השם שלם ולא הכסא שלם שנאמר וכו׳. « R. Lévi dit au nom de R. Hama bar Hanina : tant que la descendance d'Amalek existera, ni le nom de Dieu ni le trône ne seront complets, comme il est dit, etc. »

[4] *Essai sur l'histoire*, etc. Paris, 1867, p. 163 et *passim*.

ment comme dans le mot si fréquent de חים pour l'hébreu חיים[1].

Du reste, nous pouvons aller plus loin et soutenir, sans craindre d'être démenti par des découvertes futures, que le duel en *aïm* (ַיִם) ne se rencontrera jamais en phénicien. Si une telle forme avait dû se maintenir, elle se rencontrerait dans le nom de nombre *deux*, et cependant cette inscription elle-même nous présente le mot אשנם et non pas אשנים[2]. En latin, le duel s'est perdu pour tout le reste de la langue, et cependant il s'est conservé pour *duo* et *ambo*, qui servaient aussi bien pour l'accusatif que pour le nominatif, et se faisaient ainsi parfaitement reconnaître comme le dernier vestige d'une forme qui, partout ailleurs, avait disparu[3].

Cependant il se pourrait que le phénicien eût distingué entre le pluriel et le duel dans la prononciation seule, en adoptant *im* pour la première et *êm* pour la seconde forme. La voyelle *ê* serait alors le produit de la contraction naturelle du *aï* hébreu et arabe, parfaitement conforme au génie d'une langue qui semble indiquer son peu de goût pour l'encombrement des voyelles par la suppression complète des lettres quiescentes[4]. Cette contraction se rencontre, non-seulement dans tous les états construits des pluriels masculins des noms (מַלְכֵי pour מלכַי), mais aussi dans des mots comme ירושלם, qui se lit *Yerouschalaim* ou *Yerouschalêm*, Ἱερουσαλήμ; *Ephraïm*, qui, en syriaque, devient *Ephrêm*. Elle est

[1] Ce mot se lit ainsi dans un grand nombre d'inscriptions phéniciennes, qu'il est superflu de citer.

[2] Voyez, sur cet *aleph* de אשנים, le recueil intitulé *Orientalia*, l. c. Le témoignage porté en faveur de la prononciation *échtaïm* (אשתים) par R. Iehouda Hallévi et Abraham ben Ezra se trouve dans l'introduction du *Lexique* de R. Salomon Parḥon (Presbourg, 1844), fol. 4, col. 3.

[3] Il en est de même en syriaque, où ܬܪܶܝܢ «deux,» et ܡܳܐܬܶܝܢ «deux cents,» ont gardé la forme du duel. En éthiopien, il n'existe plus que le duel ክልኤ, «deux.»

[4] On a vu, dans la note précédente, que c'est cette voyelle même qu'on emploie en syriaque.

attestée, en outre, en phénicien même, par la transcription latine et grecque du mot שמם=שמים, qui est *Balsamem* (Plaute, *Pœnulus*, acte v), *βεελσάμην, σαμημρουμος*[1] (Sanchoniathon, édition d'Orelli, 14). Nous savons bien que *schamaïm* n'est pas un duel; mais la rencontre des deux voyelles étant dans ce mot la même qu'au duel, la contraction pouvait s'effectuer pour celui-ci de la même manière, et c'est cette possibilité seule que nous cherchons à établir.

M. de Vogüé adopte, après Movers, M. Blau[2] et, en dernier lieu aussi, M. Lévy de Breslau[3], une forme *iphil* (יפעל), répondant au *hiphil* hébreu, au *aphel* araméen et à la 4[e] forme du verbe arabe. Il nous en coûterait beaucoup d'accepter un paradigme avec la préformative *yod*, dont aucune autre langue sémitique n'offre la moindre trace[4]. Les exemples qu'on a cités à l'appui d'une forme aussi complétement nouvelle peuvent être interprétés comme des futurs ou des aoristes[5], ou bien ce qu'on a considéré comme un *yod* est-il

[1] Cet emploi de *ημ* au milieu du mot nous paraît concluant. Si l'on rencontre ensuite *samim*, cet *i* provient sans doute de la prononciation particulière de l'*éta*.

[2] *Zeitschrift d. D. m. G.* XIV, 660. M. Blau est revenu lui-même de son opinion, *ibid.* XIX, 530.

[3] *Phœniz. Wœrterb.* Leipzig, 1864, *s. v.* et *Phœniz. Studien*, III, p. 18.

[4] Nous citons ici avec plaisir les paroles aussi judicieuses qu'autorisées de M. Renan: « Il n'est guère permis de douter que le phénicien, indépendamment de sa similitude avec l'hébreu, ne possédât des formes propres qui lui assuraient une individualité dans le sein de la famille sémitique; mais les études phéniciennes ne sont pas assez avancées, ou, si l'on veut, les textes phéniciens ne sont pas assez nombreux pour qu'il soit permis de déterminer ces formes avec exactitude. C'est une méthode trop commode que celle des épigraphistes qui, à l'appui de lectures plus ou moins hasardées, créent de leur propre autorité des formes grammaticales ou combinent arbitrairement celles qu'ils trouvent dans des dialectes voisins. » (*Histoire générale des langues sémitiques*, 3[e] édition; Paris, 1863, p. 190. Voy. aussi p. 194.)

[5] Tels sont les cas où le verbe est précédé du relatif (ר)כה (xxxvii[e] Citienne, ci dessus, p. 88; 1[re] C. ci-dessus, p. 104), ou se trouve sans ce pronom (כלקי, ci-dessus, p. 122), tandis que l'érection de la statue ou de l'autel et leur consécration sont considérées comme des événements futurs, bien que le don soit déjà accompli. Sur le sens vague des deux temps qu'on ren-

peut-être, en réalité, la lettre *hé*[1]. En outre, tous les exemples se rapportent au même mot מנא. Il serait donc prudent de réserver cette question d'une forme sans aucune analogie, jusqu'à ce qu'on ait rencontré ce prétendu *iphil* dans une autre racine[2]. Mais ce qui nous paraît tout à fait inadmissible, c'est le futur du hiphil *yattôn* (יַתֹּן), de la racine נתן, que suppose M. de Vogüé. Une comparaison attentive des langues sémitiques nous démontre que le futur actif des formes dérivées exige, pour le second radical, les voyelles *i* ou *e*; par exemple : יְכַזֵּב, יַגִּישׁ (יַפְקֵד), يُنَصِّر, يُنْصِر, ينتصر, ܡܩܲܛܸܠ, ܡܩܲܛܸܠ, etc. on chercherait en vain un futur adoptant les voyelles *o*, *ou* et *â*[3] pour son second radical. Du reste, M. de

contre dans les verbes sémitiques, voy. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch*, etc. p. 349 et suiv.

[1] Dans les inscriptions citées par M. Blau, *Z. d. D. m. G.* XIV, p. 660, l. 30-31.

[2] Le second mot de la formule יתן·ויטנח, qui présente une paronomasie dans le genre de *d. d. d.* (dat, dicat, dedicat) chez les Romains, peut bien avoir été employé incorrectement, comme un quadrilitère. Nous disons «incorrectement,» puisque la forme הטנחתי paraît exister aussi. Voy. Lévy, *Phœniz. Stud.* l. c. — Le mot יודעתי (1 *Sam.* xxi, 3) serait-il pour הודעתי ?

[3] Si le *kametz* prenait facilement le son *o*, comme le soutient Movers, *Encyclopädie* d'Ersch et Gruber, série III, vol. XXIV, p. 434 et suiv. ce serait une raison suffisante pour que cette voyelle aussi restât interdite au futur des formes dérivées. Mais c'est alors la prononciation araméenne du *kamets* qui aurait prévalu en Phénicie comme en Palestine ; comme voyelle de la dernière syllabe du verbe, l'*e* a été maintenu même en syriaque. Les mots comme Βηρουθ et Ἰεούδ (Movers, *Die Phœnizier*, I, 303 ; Renan, *Mémoires de l'Académie*, XXIII, 281), pour בְּרִית et יְחִיד en hébreu, ne constituent pas un *changement* de l'*i* en *u* ; ils proviennent de l'adoption de formes nouvelles et postérieures qui se sont introduites dans l'hébreu comme dans le phénicien sous l'influence toujours grandissante de l'aramaïsme. On a eu ainsi ברות d'après מכות, פלות, etc. et יְחוּד, d'après מְגוּר, שמור, etc. Je sais bien que le mot *yihoud* signifie proprement «l'unité;» mais rien ne s'oppose à ce que בן יחוד se dise pour «fils unique,» comme on emploie

Vogüé n'a introduit cette forme dans le phénicien qu'afin d'expliquer la terminaison du nom de Sanchoniathon et de l'accorder avec l'explication qu'il en donne. Nous reviendrons tout à l'heure sur cette interprétation; cependant nous jugeons que la terminaison de la transcription grecque des noms propres phéniciens ne préjuge en rien la voyelle primitive du nom original. Dès que le nom se terminait en *n*, on se rappelait des noms tels que Πλάτων, Ἀπόλλων, Κρέων, Ζήνων, etc. pour placer un *ω* devant le *ν*, de même qu'ailleurs on a, dans le même but, ajouté *os*, ou changé la dernière lettre en *s*, comme dans Asdrubas, Annibas, etc.

Mais est-ce bien יתן, le futur du verbe נתן, qui entre dans la composition des noms propres מלכיתן, פמייתן et Sanchoniathon? Nous nous permettons d'exprimer nos doutes à cet égard, et de proposer un autre élément qui nous paraît plus probable. Movers[1] a réuni les passages dans lesquels les anciens mentionnent le dieu Baal sous le nom de Βωλαθήν, de Βαλιτᾶν, de Βῆλος ὁ ἀρχαῖος, de Baal-Ithon, etc. Il n'y a pas de doute que le surnom donné ainsi par les Phéniciens à leur dieu suprême ne réponde au mot hébreu איתן, qui désigne «ce qui est durable, fort.» Appliqué à Dieu, ce mot exprime la durée de toute éternité, comme le עתיק יומיא de *Daniel*, VII, 13, 32[2]. Le *noun* de ce mot nous semble

סם יקוד pour «Dieu unique.» Du reste, les deux divinités de *Siccout* (סכות) et de *Kiyyoun* (כיון), mentionnées *Amos*, v, 26, présentent la même forme.

[1] *Die Phœnizier*, I, (1831) p. 256. Ἰτανός est le nom d'un Phénicien chez Steph. Byzant. *s. v.*

[2] Voyez *Jérémie*, v, 15, où, dans ces mots, גוי איתן הוא גוי מעולם הוא, la seconde partie paraît être l'explication de la première. Le sens du mot איתן est déjà discuté dans une *baraïta* qui se lit *Sota*, 46 a: תנו רבנן מכין לאיתן שהוא קשה שנאמר איתן מושבך ושים בסלע קנך ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ אחרים אומרים מכין לאיתן שהוא ישן שנאמר גוי איתן הוא גוי מעולם הוא. «Les docteurs prouvent qu'*étân* a le sens de «dur,» en citant *Nombres*, XXIV, 21, et *Micha*, VI, 2, où *étan* est l'équivalent d'une terre dure et rocailleuse. *D'autres* soutiennent qu'il signifie «ancien,» en comparant *Jérémie*, v, 15.» Ces deux opinions se rap-

ajouté à la fin, comme dans un grand nombre d'autres noms propres anciens de la langue phénicienne ou palestinienne, comme חמן (rac. חמם), צידן (rac. ציד), חברון (חָבר), עפרון (עפר), יתרן (יתר), בלהן (comp. בלהה). Mais cette lettre fût-elle même radicale, comme le soutient Gesenius, elle n'en devrait pas moins disparaître et se changer en *yod*, ou, dans certains cas, être remplacée du moins par un *waw* [1], dès qu'elle se trouverait placée au milieu d'un composé pour former, avec un autre mot, un nom propre. Le nom de איתיאל (*Prov.* XXX, 1)[2], celui de אתבעל (1 *Rois*, XVI, 31), celui de

portent à *Deutéron.* XXI, 4, נחל איתן, et forment, en même temps, deux interprétations différentes de la mischna *Sota*, IX, 5, qui est conçue en ces termes: איתן כמשמעו קשה אף על פי שאינו איתן כשר. Les premiers docteurs, en coupant la phrase après le mot קשה, traduisent: «La vallée *étan* signifie comme à l'ordinaire une vallée dure et rocailleuse; mais quand même la vallée ne le serait pas, l'acte (prescrit par le chapitre XXI du *Deutéronome*) n'en est pas moins valide.» Les autres, en s'arrêtant au mot כמשמעו, expliquent ainsi la mischna: «La vallée *étan* a le sens ordinaire (c'est-à-dire celui d'ancienne, vierge); mais si la vallée est rocailleuse sans être ancienne, l'acte n'en serait pas moins valide.» La même divergence d'opinions se retrouve *Mechilta* sur *Exode*, XIV, 27; c'est R. Nathan qui y donne à איתן le sens de ישן «vieux,» comme il faut lire à la place de קשה. Cette correction est d'autant plus certaine que, d'après une règle thalmudique, toute opinion présentée sous l'anonyme du mot אחרים «d'autres» est celle de R. Nathan (סתם אחרים ר' נתן). Ce rapport entre la Mischna, la Baraïta et la Mechilta a échappé aux commentateurs que nous avons pu consulter. On a remarqué que R. Nathan s'accorde avec l'explication d'*ἀρχαῖος* cité par Movers.

[1] Le *noun* du mot איתן, placé devant la labiale *bét* בעל, prenait certainement la prononciation d'un *mim*, et pouvait ainsi, en s'affaiblissant, devenir naturellement un *waw*. Nous avons une preuve de ce changement du *noun* en *mim*, sous l'influence d'une labiale, dans l'inscription de Lapithos (ci-dessus, p. 122), la contraction de ולאד מלכם, pour ולאדן מלכם (conservé dans l'inscription d'Aschmoun'ézer, l. 18), provient du redoublement du *mim* par le *noun* qui s'est assimilé à cette lettre. Le nom de מלקרת pour מלך קרת est un exemple connu du même genre. Voyez du reste plus loin, p. 494, note 1.

[2] Ce nom se trouve sans *yod* dans le livre de *Néhémie*, XI, 7. M. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch*, p. 669, note, dérive ce nom de אתי אל «Dieu est avec moi.» Mais il faudrait dans ce cas un *dagesch* dans le *taw*, tandis que, dans le passage des Proverbes, cette lettre est même précédée d'un *yod*. On trouve aussi le nom אִיתַי, qui pourrait bien être identique avec Itan (voy.

Εἰθωϐάλος (Josèphe, *Contra Apionem*, I, 21, certainement identique avec Ἰθωϐάλος, que Josèphe, *A. J.* VIII, XIII, 2, emploie pour rendre אתבעל), etc. sont donc formés avec איתן comme premier terme. Nous pensons qu'il y a eu, au contraire, une aphérèse de l'*aleph*, lorsque ce mot forme la seconde partie du nom, et que מלכיתן est égal à מלך איתן [1], qui est, à son tour, l'équivalent de מלכבעל (Melit. III, 1, 2, chez Gesenius, *Mon. Phœn.* p. 110); que פמיתן doit être décomposé en פם=פום=פה et איתן, qui est l'équivalent de מפיבעל ou מפיבשת [2]; que Sanchoniathon, enfin, renferme les mots שָׁכָן ou שָׁכוּן (voy. *Juges*, XIII, 11), et איתן [3], ce qui rapproche ce nom de l'hébreu שכניה, et de l'arabe جار الله,

ci-dessus, p. 492, note 1), ou איתן. Cette forme en *ai* paraît avoir varié avec celle en *ân*. Ainsi, parmi les trois enfants d'Anak, on voit שֵׁשַׁי et תַּלְמַי à côté de אימן. Je rappelle aussi כתי, Κίτιον, avec son ethnique כתיים (*Jérémie*, II, 10), à côté de 177. L'ethnique כתים, avec un seul *yod*, dérive de כת. (Movers, *Das Phœniz. Alterth.* II, 134.)

[1] Dans גוי איתן (*Jérémie*, V, 15), on a mis un *piska* entre les deux mots, probablement pour éviter que l'*aleph* du second mot, placé entre deux *yod*, ne se perde dans la prononciation. Dans le composé מַלְכִיתן, il s'est perdu en effet sous l'influence de l'i qui le précédait et du *yod* qui le suivait. Si le nom de יתנבעל était prouvé (Voy. Lévy, *Ph. Wörterb.* s. v.) l'*aleph* se perdrait même quelquefois au commencement. Ceci n'a rien d'étonnant, à côté des aphérèses analogues dans קמלקרת (אקמ'), בנמלקרת (אבנמ'), בדעשתרת (עבדע'), etc. Les retranchements de lettres doivent être surtout f équents chez les peuples qui n'écrivent que les sons qu'ils prononcent. Par la suppression de toutes les quiescentes, qui certes ne s'est pas limitée aux monuments, le phénicien montre suffisamment sa tendance à faire de ses signes écrits la fidèle reproduction du langage parlé. Avec une semblable disposition, toute négligence dans la prononciation, une fois devenue générale, aura bientôt son contre-coup dans l'écriture, et la lettre sacrifiée par l'organe le sera vite sur la pierre.

[2] La syllabe מפי nous paraît être l'effet d'une métathèse de פמי.

[3] Pour la première partie du nom, nous acceptons donc avec empressement l'explication ingénieuse de M. Renan (*Mém. de l'Académie*, etc. XXIII, p. 296-298), qui nous semble porter le cachet d'une vérité incontestable. Le Σουνιαίθων d'Athénée (*Deipnos.* III, XXXVII) est évidemment une faute pour Σαγχουνιαίθων. Mais la seconde partie du nom telle qu'elle est présentée par Athénée nous conserverait même l'*aleph* de איתן.

surnom qu'on donnait aux pieux musulmans qui allaient finir leurs jours près du sanctuaire de la Mecque.

L'observation « que les noms phéniciens se composent ordinairement du nom d'une divinité et d'un radical verbal [1] » ne se donne pas comme générale, et l'est, en effet, si peu, que M. de Vogüé, qui cite des noms analogues à *Θεόδοτος* et à *Deodatus*, aurait pu immédiatement s'en rappeler d'autres, dont la signification est analogue à *Θεόδωρος* (מתניה). Si l'on voulait objecter que *δῶρον* vient de *δίδωμι*, comme מתן de נתן, on répondrait, qu'à ce prix tous les noms, à peu d'exceptions près, tomberaient sous la dénomination de « radical verbal. » Mais. pour prouver que des composés comme מלכבעל, איתיבעל, אשמניתן, מלכיתן, בעליתן, sont tout à fait conformes au génie de l'hébreu, nous allons citer un exemple qui nous paraît sans réplique. Il est connu que le mot צור « rocher » sert dans la Bible de surnom à Dieu. Par l'idée de la force et de la durée qu'il implique, ce nom se rapproche beaucoup du mot איתן; car d'un côté איתנים est employé comme l'équivalent de הרים « montagnes » (*Micha*, VI, 2), et de l'autre, Dieu est appelé צור עולמים « rocher *éternel* » (*Isaïe*, XXVI, 4). Voici maintenant trois noms composés avec צור qui se rencontrent dans la même série des chefs de tribu, *Nombres*, VII : אליצור, צורישדי, פדהצור. Dans le premier nom : « (Dieu), le rocher sauve, » il y a un composé d'un surnom de Dieu avec un radical verbal; dans le second le surnom de Dieu précède שדי; dans le troisième il suit אל. Mais *schaddai* et *él* sont eux-mêmes des noms de Dieu chez les Hébreux, et se trouvent même assez souvent réunis en אל־שדי (*Genèse*, XLVIII, 3; *Exode*, VI, 3). Un exemple encore bien plus frappant de la réunion de deux noms de Dieu dans un nom propre nous est fourni par les noms du prophète Éli et du prophète Joël. Car אליהו aussi bien que יואל sont, sans contredit, formés du nom de Jéhova et de celui d'Él; l'ordre

[1] Ci-dessus, p. 90, note.

seulement dans lequel ces deux mots se suivent est interverti, exactement comme dans נתנאל et אלנתן, dans אליעזר (ou אלעזר) et עזריאל; en outre, la place qu'occupe le *yod* dans les deux composés prouve suffisamment que cette lettre sert seulement; de même que dans אדני־בזק, מלכי־צדק, etc. de liaison entre les éléments du mot, et nullement, comme on l'a prétendu, de suffixe pronominal.

Il nous semble qu'entre les deux significations de la force et de la durée qu'a le mot *étan*, celle-là est la première. Cela paraît résulter non-seulement des versets où *étan* répond à *hârim* « montagnes, » mais aussi de l'emploi qu'on a fait du pluriel איתנים, pour désigner un mois de l'année phénicienne. On est généralement d'accord qu'avant l'introduction des noms de mois babyloniens, les Juifs ne désignaient leurs mois qu'en comptant d'après l'ordre dans lequel ils se suivaient dans le cours de l'année. Les quatre noms de mois qui se rencontrent cependant dans les livres des prophètes, sont considérés avec raison comme empruntés aux Phéniciens. En effet, le mois de בול (I *Rois*, VI, 38) se retrouve dans l'inscription d'Achmoun'ézer (ligne 1), et sur les deux nouvelles Citiennes, seulement, d'après l'habitude constante de l'orthographe phénicienne, sans *waw*. Nous croyons, avec MM. Benfey et M. A. Stern[1], que *Bol* ne signifie pas « l'humidité, » mais le nom du dieu Baal. La contraction de בעל en בל est biblique; le changement de l'*aïn* en *waw*, pour faire בול de בעל, est aussi parfaitement licite, puisqu'on a bien מור = מער, et Movers a réuni un grand nombre d'exemples, dans lesquels le Baal des Phéniciens est nommé Βώλος[2]. Il en est de même pour le mois de *Ziw*, זו (I *Rois*, VI, 37), qui ne s'est pas encore retrouvé en phénicien, mais qui, synonyme de *zohar*, זהר « splendeur, » paraît être un surnom de Vénus, que les Arabes appellent *Az-zahra* (الزهرة). En considérant que le mot *Re-*

[1] *Monatsnamen einiger alten Völker*, Berlin, 1836, p. 152.
[2] *Die Phœnizier*, I, chap. VI.

faïm, רפאים « les faibles, » se trouve dans l'inscription d'Eschmoun'ézer (l. 8), où il désigne les ombres des morts et peut-être les dieux Mânes[1], on prendra facilement les *étanim* en opposition avec les divinités faibles du *schéôl* ou de l'enfer, pour les divinités *fortes*, habitant le ciel, dont le nom aurait été donné à un des mois phéniciens.

Les nouvelles inscriptions de Cypre fournissent deux mots nouveaux pour le lexique phénicien, רשף et חץ. Le premier de ces mots, un peu obscur en hébreu, signifie le rayon ou l'étincelle qui se détache d'un corps lumineux (*Job*, v, 7), la flèche qui s'élance de l'arc (*Psaumes*, LXXVI, 4), et la peste ou la famine qui frappent les humains, comme des traits lancés par la main de Dieu (*Deutéronome*, XXXII, 24; *Ḥabac.* III, 5; *Psaumes*, LXXVIII, 48[2]). La racine רשף aurait donc le sens général de « lancer, s'élancer avec rapidité, » qui semble se retrouver en arabe, dans ارتشف. Le mot חץ a proprement le sens de flèche, et s'emploie aussi, comme synonyme de *déber*, דבר, pour la peste et la famine (*Psaumes*, XLI, 5-6; *Ezech.* v, 16)[3]. Le nom propre רשפיתן (XXXVIIe Cit.

[1] Sur un mois (מרפא ou מרפאם), voy. ci-dessus, p. 104-105. — Peut-être faut-il lire le mois de ...פע dont la dernière partie est fruste, פער ou la divinité *Péor*.

[2] Le contexte semble indiquer que la seconde moitié de ce verset est relative à la cinquième des dix plaies de l'Égypte, savoir la peste qui frappait les animaux. *Exode*, IX, 3. C'est encore la peste et non «le diable» (voy. p. 163) que רשף désigne, *Habac.* III, 5. Le sens de «démons,» attribué aux rabbins, est pour le moins très-problématique. Les anciens ne possédaient certes aucune tradition authentique sur le sens de רשף; aussi les versions qui le rendent différemment dans les sept passages où ce mot se rencontre subissent surtout l'influence des hypothèses, suggérées, soit par *Job*, v, 7 : ובני רשף יגביהו עוף, qui les fait penser à un oiseau (LXX γύψ; Syr. ܦܪܚܬܐ), soit par *Deut.* XXXII, 24, où l'interprétation hésite entre l'analogie avec le mot רעב qui précède, et קטב qui suit (*Berachot*, 5 a; Syr. ܓܡܪ̈ܐ, en intervertissant les membres du verset; LXX et Chald.), soit enfin par *Cantique*, VIII, 6, où les mots רשפי אש rappellent aux traducteurs ceux de גחלי אש «charbons de feu.»

[3] Qui ne se rappelle le commencement de l'Iliade, où Apollon irrité

l. 2-3 et 7), que nous décomposons en רשף et איתן « flèche de (Dieu) fort, » ressemble donc au חץ שדי (*Job*, vi, 4). Mais le nom de la divinité, רשפחץ (xxxviii° Cit. l. 3 et 4), présenterait une véritable tautologie, à moins d'être traduit par « celui qui lance une flèche. »

M. de Vogüé veut rattacher à la racine רשף le mot רצף, qui se trouve à la fin d'une inscription gravée sous un scarabée de pierre dure et dont il a le premier pris une empreinte nette et exacte à Beyrouth. Nous répétons la courte inscription : לבעליתן א(י)ש אל(י)ם אש(ר) למלקרת רצף. M. de Vogüé pense que רצף = רשף est une épithète de Melkarth, et une allusion au caractère igné du dieu. Je reconnais volontiers tout ce que l'explication de l'habile archéologue a d'ingénieux et de séduisant, et cependant je saurais difficilement m'y rallier. Le mot רצף ou רצפה veut dire, en effet, « pierre rougie au feu ; » mais le sens primitif paraît être « pierre brillante, pierre précieuse, » sens qui a donné ensuite naissance à celui de « une pierre rendue brillante sous l'action du feu. » Ce mot semble-t-il propre à être ajouté comme épithète au nom d'un dieu ? Nous ne le pensons pas. *Retzeph* se dit ensuite d'une petite pierre de couleur ou luisante qui sert à fabriquer des mosaïques ; le pavage ainsi composé se nomme *ritzpa*. Il en est à peu près de même pour le mot ψῆφος, en grec[1]. Partant de là, je donnerais volontiers ici à רצף un sens analogue au mot אבן dans la 3° et 4° inscription de Malte[2] : pour une grande pierre tumulaire on s'est servi du mot אבן ; pour un petit scarabée on emploie רצף. Nous traduisons donc : « Pierre de Baalithan, homme des Dieux, au service de Malkarth. »

lance dans les camps des Achéens des traits qui y répandent la peste et la mort ?

[1] L'adjectif ψηφωτός veut dire « travaillé en mosaïque. L'arabe فسيفسة qui signifie « mosaïque, » vient de ψῆφος. (Voy. Reinaud, *Journal asiatique*, année 1842, I, p. 344.)

[2] La facture de ces inscriptions ressemble tout à fait à celle de cette pierre gravée. (Voy. Gesenius, *Monum. Phœnic.* p. 108 et suiv.)

Nous passons maintenant à quelques détails des nouvelles inscriptions. Le pluriel ימם, après un nom de nombre, au delà de dix, serait non-seulement contraire aux habitudes de la langue hébraïque, mais également à celles de toute autre langue sémitique. Ce n'est cependant pas une raison pour prendre ימם pour un singulier araméen, comme l'a prétendu M. Lévy[1]; car, en araméen, on ne rencontre jamais après un nom de nombre, au delà de dix, d'autre singulier que celui de יומא, le mot יממא étant réservé pour le sens de «jour,» en opposition avec ליליא «nuit.» La vérité est que l'objet compté se place d'ordinaire après le nombre, et, en ce cas, il est mis au singulier toutes les fois que la quantité dépasse dix. Dans les deux inscriptions de Cypre que nous avons devant nous, le nombre est marqué en chiffres, et pour le placer avant le mot qui signifie «jour,» il aurait fallu couper le mot בימם en deux, puisque la proposition ב se serait attachée au premier nom de nombre (בששה עשר יום). Comme une telle division était impossible, et que les chiffres ont dû être notés après, le pluriel ימם devenait indispensable[2].

M. de Vogüé, en traduisant : «cette statue de bronze a été donnée et dédiée, etc.» a négligé le relatif אש. Il a voulu, sans doute, interpréter littéralement : «C'est la statue de bronze qui a été donnée et dédiée, etc.» Mais cette version reposerait sur l'hypothèse de l'*iphil*, forme dont nous avons contesté l'existence; elle supposerait, en outre, que סמל הז pourrait avoir le sens : «C'est la statue,» tandis qu'il faudrait pour cela que le démonstratif précédât le nom, ז הסמל. Nous prenons donc יתן וימנא pour des futurs, et nous traduisons : «Cette statue que doit dédier et élever en bronze..... (est) pour mon maître Melkarth. — Qu'il veuille exaucer!»

Le mot מלץ (l. 3 et 6 de la XXXVIII[e] Cit.), rendu par «interprète,» est quelquefois aussi le synonyme de *nâbi* et signifie prophète. (Voy. *Isaïe,* XLIII, 27.) — On trouve aussi

[1] *Phœnizisches Wœrterbuch*, s. v.

[2] Le mot בימים est, dans ce cas, un pluriel vague dont le nombre est déterminé ensuite par les chiffres qui suivent. (Voyez *Daniel*, XII, 12, 13.)

חליכות dans le sens figuré, *Proverbes*, XXXI, 27. Les sept premiers mots de la ligne 4 (פקר הספקר ז וההלכת אש לספקר ז) doivent, je pense, être traduits : « A donné cet ordre, ainsi que les règlements relatifs à cet ordre. »

Dans la XXXVIIIe Citienne, il faut aussi traduire : « Cet autel et..... que dédiera Bada, etc. (sont) pour mon maître, etc. » Le mot ואדום pourrait bien être par une métathèse l'équivalent de ואורם[1], en hébreu ומאורים, et signifier avec le mot suivant : « et deux chandeliers. » Ce serait là un nouvel exemple de noms qui en phénicien se présentent sans le *mim* qu'ils ont en hébreu[2].

Nous avons encore, avant de terminer ces notes, quelques observations à présenter sur la pierre de Lapithos. Cette inscription bilingue nous paraît être une des plus heureuses trouvailles de M. de Vogüé. La partie grecque est ainsi conçue : *Ἀθηνᾷ Σωτείρᾳ Νίκῃ*[3] *καὶ βασιλέως Πτολεμαίου Πραξίδημος Σέσμαος βω[μὸ]ν ἀνέθ[ηκ]εν Ἀγαθῇ τύχῃ*. M. de Vogüé traduit : « A Athéné, sauveur, et à la victoire du roi Ptolémée, Praxidème, fils de Sesmas, a élevé cet autel. Ce qu'à bonheur soit! » Pour que cette version fût exacte, il faudrait que le mot *καὶ* fût placé avant *Νίκῃ*. Mais *Νίκη* et *Σώτειρα* sont deux surnoms d'Athéné (Sophocle, *Philoctète*, v. 134, et *Scholia* ad Aristoph. *Ranas*, v. 378 : *Ἔστιν Ἀθήνησι Ἀθηνᾶ Σώτειρα λεγομένη ᾗ καὶ θύουσιν*), et, pour mettre d'accord les textes grec et phénicien, il vaudrait peut-être mieux lire *βασιλεῖ Πτολεμαίῳ*, et traduire : « A Athéné-Libératrice-Victoire, et au roi Ptolémée, etc. » Il est probable que l'épithète de *Soteira* a été choisie pour la déesse à cause du surnom *Soter* que portait le premier Ptolémée. La première ligne de la partie phénicienne, לענת עז חים, forme de même

[1] Comparez en arabe ورى.

[2] Voy. כחתי pour מכחתי, et קדש pour מקדש. (Nous reviendrons sur ce mot dans notre IVe Note épigraphique.) Comparez Ét. Quatremère, dans le *Journal des Savants*, ann. 1857, p. 622-623.

[3] Ces deux derniers mots sont écrits sans *iota*; mais ces omissions ne sont pas rares depuis la fin du IVe siècle.

un complexe qui doit être rendu par «à Éenet (Anaït), force de la vie[1].» La seconde ligne, ולאר־מלכם פתלמיש «et au seigneur des rois, Ptolémée[2],» prouve que Ptolémée Soter fut salué sur l'île de Cypre par le titre que les habitants avaient, pendant plusieurs siècles, eu l'habitude de décerner au roi des Perses. La prise en possession de l'île par Ptolémée et l'abdication de ce roi formeront donc les deux événements entre lesquels pourra être fixée l'élévation de l'autel mentionné dans cette inscription. Mais la partie la plus intéressante de ce monument consiste dans la 3e ligne, qui donne le nom de l'homme chargé de la consécration de l'autel : בעלשלם בן ססמי «Baalschalloum ben Sismaï.» M. de Vogüé a remarqué que le nom de Sismaï se trouvait une fois dans la Bible (I *Chron.* II, 40); il aurait pu ajouter que Sismaï y a aussi un fils, appelé Schalloum (שלום), nom qui variait certainement avec Baalschalloum, comme Ḥanan, par exemple, alterne avec Ḥananïah et Ioḥanan[3]. Le Schalloum ben Sismaï des Chroniques descend d'un esclave égyptien, nommé Iarḥa, qui avait épousé une fille juive de la tribu de Juda, ce qui expliquerait parfaitement le culte idolâtre de l'un de ses descendants. Rien ne paraît donc s'opposer à ce que le Schalloum de la Bible et celui de la pierre de Lapithos soient identiques. Ce sera, je crois, le premier exemple pour l'épigraphie phénicienne, qu'un nom de l'Écriture ait été mentionné dans une inscription. Il est vrai que la critique moderne ne descend guère la composition des Chroniques plus bas que l'année

[1] Pour חיים, le sens abstrait de «la vie» paraît préférable à celui de «des vivants.»

[2] Le *yod* de פתלמיש, pourvu ainsi de points-voyelles, n'a rien d'extraordinaire.

[3] Si *Iekamiah*, le fils de ce Schalloum, et *Elischama*, son petit-fils, comme leur nom semble l'indiquer, sont retournés au culte de Jehova, on comprend parfaitement qu'ils aient supprimé l'élément idolâtre dans les noms de leur père et de leur grand-père. Sur ces inscriptions, voyez *Encyclopädie*, *ibid.* p. 435, note 8.

270[1], et que la généalogie de la famille de Iarha nous fournit encore deux générations après Schalloum. Mais Schalloum pouvait bien être déjà vieux en 286 et avoir un petit-fils dont le nom aurait été porté sur le tableau généalogique. Je pense, en outre, que la critique aurait tort d'attacher trop d'importance à ces tableaux pour déterminer la date de la composition des Chroniques. Car il paraît très-simple de supposer que, les livres des Chroniques une fois mis en circulation, les familles aient pu encore longtemps continuer à la marge les tableaux qui les intéressaient, parce qu'ils contenaient les noms de leurs ancêtres, et que ces additions, admises successivement dans le texte, aient fini par en devenir partie intégrante.

J. Derenbourg.

La guirlande précieuse des demandes et des réponses, publiée en sanskrit et en tibétain, et traduite pour la première fois en français par Ph. Ed. Foucaux, professeur de sanskrit au collége de France, etc. in-8°, Paris, 1867.

Dans l'introduction de ce travail, extrait des *Mémoires de l'Académie de Stanislas*, M. Foucaux donne quelques détails sur l'opuscule qui en fait le sujet, et auquel il refuse, à bon droit, *une haute valeur littéraire*. Il a également raison de nier que le célèbre philosophe *Çankara* en soit l'auteur. On avait déjà du texte sanskrit une édition lithographiée à Bombay en 1860. La version tibétaine avait été publiée et traduite en allemand par Schiefner (Saint-Pétersbourg, 1858). C'est une sorte de catéchisme moral, composé de soixante-quatre demandes et réponses dans un style assez laconique, et dont la popularité, que laisse supposer une traduction en tibétain,

[1] Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden*, Berlin, 1832, p. 31. — Voyez aussi Bertheau, *Die Bücher der Chronik*, Leipzig, 1854, p. XLV, et suiv. — Kuenen, *Histoire critique des livres de l'A. T.* éd. française, Paris, 1866, 448 et suiv. — K. H. Graf, *Die geschichtlichen Bücher des A. T.*, Leipzig, 1866, p. 119.

s'explique par ce fait qu'il peut servir également à toutes les sectes. M. Foucaux ne mentionne pas un opuscule tout à fait analogue par le sujet et l'étendue et portant le même titre, qui a paru, il y a déjà vingt ans, dans le journal de la Société asiatique du Bengale [1].

A la page 8, M. Foucaux prétend que le texte sanskrit est en prose, ce qui est une erreur. On sait combien les textes en prose sont rares dans la littérature sanskrite; d'ailleurs la traduction tibétaine, d'après le témoignage de M. Foucaux, est en vers. Enfin, le style même et l'emploi de tournures et de particules qui n'ont d'autre but que de compléter la mesure, étaient un avertissement significatif. Le fait est que l'ouvrage se compose de vingt-neuf vers du mètre *âryâ*.

Le texte, imprimé à Nancy, semble être la reproduction pure et simple de l'édition de Bombay, y compris les fautes d'orthographe [2]. Mais l'éditeur français doit seul supporter la responsabilité de la suppression des liaisons phonétiques entre les différentes phrases qui composent un même vers, sup-

[1] *Prashnottaramâlâ*, or catechetical dialogue of Sook. Translated by J. Christian, *Journ. as. soc. of Beng.* vol. XVI, p. 1228. Le texte occupe les pages 1233 à 1235. Une autre édition a paru sous ce titre : *Çrî Çankarâcâryakrta Maniratnamâlâ mûl tathâ gujarathi bhâshântar. Mumbai yuniyan pres mâm chapai 1863, kimmat be ânâ.* « Le Collier de joyaux par Çankara, texte, et traduction en gujarathi. Bombay, Union press. 1863. Prix : deux annas, in-16, 18 p. » C'est très-probablement la même publication qui est indiquée sous le n° 1227 du *Catalogue of native publications in the Bombay presidency up to 31st déc. 1864*, 2e éd. Bombay, 1867, in-8°, de la façon suivante : *Maniratnamâlâ* (*by*) *Mansukhram Surajram, poetical pieces.* Union press. Bombay, 1863. Royal 16mo. Price not known. Dans ce cas, elle aurait dû être rangée avec les ouvrages sanscrits et gujarathis. L'exemplaire que j'ai vu contient le texte sanscrit (en *devanagari*) identique, sauf quelques variantes, à celui qui a été publié sous le nom de *Sook* (*Çuka*). Je trouve dans la préface signée M. S. le renseignement suivant : Il existe sur les vers du texte un *grand commentaire* où le sens est expliqué en détail..... C'est encore une preuve de la popularité de ce genre d'ouvrages. Au reste, le style est fort mauvais, le mètre *trishtubh*, 32 v.

[2] Par ex. *Samyakjnânam. yâncâ* (p. *yâcnâ*), *nyâye* (p. *nyâyye*). *Kandha* (trois fois, p. *Kantha*) *tad catarbhadram.* Beaucoup de voyelles sont tombées à l'impression. §§ 10, 13, 17, 27, 31, 41, 46, 49.

pression dont l'édition indienne ne lui a certainement pas donné l'exemple, et qui, en troublant la mesure, défigure le texte.

Cette première erreur a exercé une influence fâcheuse sur la traduction française. Ainsi le § 14 est rendu : « Qui est un « ennemi? *Celui qui ne fait* aucun effort (*yas tvanudyogaḥ*). » Il fallait traduire, sans se préoccuper de la tournure relative, qui n'est employée ici que pour le mètre : Quel est l'ennemi? Le manque d'énergie. On obtient ainsi, au lieu d'un nonsens, une idée familière aux poëtes indiens [1].

Les §§ 38, 39, 40 formant le vers 15, sont traduits ainsi : « *Qui* produit *des fruits inutiles?* (*Kimanarthaphalam.*) L'esprit « indiscipliné. — Qu'est-ce qui amène le plaisir? L'amitié. — « Qui est habile à détruire toute infortune? Celui qui *en toute « occasion est prêt à donner.* » (*Sarvathâparityâgî.*) Il fallait dire : Qu'est-ce qui produit le *malheur?* La pensée [2], quand elle n'est pas domptée. — Qu'est-ce qui amène le bonheur? L'amitié. — Qui sait anéantir tous les maux? Celui qui pratique le renoncement complet.

Le vers 18 (§§ 49 et 50) prend, dans la traduction française, la forme suivante : « Quelle doit être la pensée du jour « et de la nuit? La vanité de la transmigration, et non l'*enivre-« ment* (du monde.) — Quelle est la *meilleure devise?* Compas-« sion, douceur, bienveillance. » Ce vers [3] signifie : A quoi doit-on penser jour et nuit? A l'inconsistance du monde et

[1] Voyez Bhartrihari, II, 74.

[2] On sait que, d'après les Indiens, la pensée, *manas* ou *mânasam*, est un sixième sens.

[3] Voici le texte : *Kâharniçamanucintyâ? samsârâsâratâ na tu pramadâ* | *Kâ preyasî vidheyâ? karunâ dâxinyamatha mâitrî* ||. Dans la réponse du premier hémistiche, il y a une allusion évidente au vers de Bhartrihari, I, 19, qui dit que, dans ce monde sans consistance (*samsâre' sminnasâre*), il n'y a que deux partis à prendre pour les sages, consacrer son temps à l'étude de la vérité, ou à l'amour. V. Böhtlingk, *Indische Sprüche*, 2081. Cf. aussi Bhartr. I, 18. 52, 53 etc. Quant au deuxième hémistiche, il présente également une comparaison très-connue. Bhartrihari, III, 30, dit : Il ne faut qu'une épouse, une belle femme, ou une caverne (c'est-à-dire l'ascétisme). *Ib.* 89 et 93, il représente l'ascète comme ayant pour femme l'abstinence. La *Praçnotta-*

non *aux femmes.* — Quelle *maîtresse* faut-il prendre? La pitié, la charité, la bienveillance.

On voit que dans ces deux vers les mots *anartha*, *krityâgin*, *pramadâ*, *vidheyâ* ont reçu un sens, peut-être possible *étymologiquement*, mais plus ou moins éloigné de celui qui, fixé par l'usage et constaté par le dictionnaire, est ici confirmé par le contexte. Cette faute revient à chaque instant sous la plume du traducteur. Voici comment il interprète les §§ 1 et 2: « Ô Bhagavat, qu'est-ce qu'il faut *comprendre*[1]? La parole du « précepteur spirituel. — Et qu'est-ce qu'il faut éviter? Ce « qui ne doit pas être fait. » Ce serait par trop naïf; le texte dit: Seigneur, que faut-il recueillir? La parole du maître. — Et que faut-il laisser de côté? Les mauvaises actions.

Au vers 20 (§ 51), le premier hémistiche, rendu par: « Quel « est celui dont l'esprit n'est jamais avec les paroles, quoi- « qu'elles sortent de son propre gosier? » ne peut signifier que: Quel est celui dans l'âme duquel on n'a jamais accès, même quand le souffle vital va le quitter[2]?

Les §§ 19 et 23 sont traduits ainsi: « Quelle est la racine « de la *gravité?* C'est l'abstention de toute demande. — Quelle « est la racine de la *légèreté?* La mendicité. » Il suffit de remplacer *gravité* et *légèreté*[3] par *considération* et *mépris*, pour avoir un sens raisonnable et une idée souvent exprimée, presque dans les mêmes termes, par les poëtes[4].

Je pourrais multiplier les exemples: §§ 25 et 47, *abhyâsa* est rendu par *effort* au lieu de *étude*, *exercice*. § 53, *calitavṛtta*

ramâlâ de Çuka, citée plus haut, dit aussi (v. 10): *Kâryâ priyâ kâ? çivavishnubhaktis*. Quelle maîtresse faut-il prendre? La dévotion à Çiva et à Vishnu.

[1] *Upâdâ*, qui du reste ne veut jamais dire *comprendre*, est ici opposé à *hâ* (*heyam*) comme dans ce *pâda* du *Çântiçataka 21*: *bhave saukhyam hitvâ çamasukhamupâdeyamanagham*; ayant laissé de côté le bonheur mondain, il faut rechercher la joie sans péché de l'apaisement.

[2] Voyez le dictionnaire de Pétersbourg, aux mots *Kanthagata*, *Kanthavartin*.

[3] *Gurutâ* et *laghutâ*.

[4] Cf. Cânakya, v. 91. c. *yâcanâ mânanâçâya*, la demande détruit la considération. *Pancat.* I, 162, b. *Ko'rthî gato gâuravam*, quel solliciteur inspire

La *Praçnott.* de Çuka v. 18: *sadâ laghutvam ca kim? arthitâiva*

veut dire : *celui qui a une mauvaise conduite*, et non pas : *une conduite mobile*. § 62, *vibhava* signifie *puissance, fortune* et non pas *adversité*.

Il y a aussi des fautes qui tiennent à d'autres causes. Au vers 1, le traducteur rapporte quatre adjectifs masculins à un substantif féminin *paddhatim*.

Le § 9 est traduit : « *Qui* est un poison ? Celui qui jette le « blâme sur les précepteurs spirituels, » au lieu de : Quel est le poison ? Les maîtres mal écoutés[1]. Au vers 18 (§ 46) « Qu'est-ce qui, jusqu'à la mort, est une flèche dans le « cœur ? Ce qu'on fait en secret et qui ne devait pas être fait. » Il fallait dire : Une mauvaise action commise, que l'on cache.

A propos des notes, je ferai remarquer que M. Foucaux cite trois fois Bhartrihari ; il eût pu le citer beaucoup plus souvent ; car le but évident de cette espèce de catéchisme est de donner, sous une forme très-concise et destinée à être apprise par cœur, le résumé des maximes morales, revêtues par Bhartrihari et ses imitateurs de l'ornement de la poésie.

La version tibétaine, dont le texte autographié suit la traduction française, n'est pas de ma compétence.

Dans les *additions et corrections*, également autographiées, on trouve une note au sujet du § 50. La version tibétaine présentant, au dire de l'auteur, un sens différent de celui que donne le sanskrit, il propose un changement dans ce dernier texte, et en tire une traduction plus conforme, à son avis, au tibétain. Cette traduction est naturellement fausse, puisqu'elle s'appuie, d'un côté, sur une transposition contraire au mètre, et, de l'autre, sur l'hypothèse inadmissible que *vidheyâ* peut avoir le sens de : *à qui il faut donner*. Mais je crois trouver dans cette note l'explication de cette singulière per-

gurutvamasyâiva viparyayo'sti, qu'est-ce qui cause toujours le mépris ? La demande, et la considération en est le contraire. Voyez aussi *Çântiçataka*, 16, 17, etc.

[1] *Avadhiray* s'emploie dans le sens de *ne pas se conformer aux paroles de quelqu'un* ; voir le Dictionnaire de Pétersbourg s. v. au supplément. Cf. Cânakya, 98 a, *duradhîtâ visham vidyâ*. La science mal étudiée est un poison.

sistance à ne pas se servir du dictionnaire sanskrit. M. Foucaux a interprété le sanskrit au moyen du tibétain. Le sens que lui a donné la traduction tibétaine, il a voulu le retrouver dans le sanskrit; on ne saurait se rendre compte d'une autre manière des fautes si graves et si nombreuses qu'il a commises dans l'interprétation d'un texte si court et si simple.

G. Garrez.

P. S. J'ai pu me procurer pendant l'impression de cet article le travail de l'académicien Schiefner[1] qui a servi de base à une partie de celui de M. Foucaux. La traduction allemande du savant tibétaniste et indianiste de Saint-Pétersbourg, faite exclusivement sur la version tibétaine, présente des rapports frappants avec la traduction française, notamment dans les passages qui s'éloignent le plus du sanskrit. L'interprète tibétain peut avoir eu sous les yeux une rédaction différente de celle de l'édition de Bombay, ce que je n'ai aucun moyen de vérifier. Mais il faut aussi se rappeler que Burnouf a consacré plusieurs pages, dès le commencement de son *Introduction à l'histoire du Buddhisme indien*[2], à signaler le véritable piége que tend aux savants européens la méthode de traduction des Tibétains, ainsi que la nature particulière de leur langue. Ces deux causes réunies doivent, selon lui, inspirer de la défiance contre toute traduction que l'on ne peut contrôler sérieusement au moyen de l'original. Il faut conclure de là que, si le sanskrit est tout à fait nécessaire pour comprendre les traductions tibétaines, celles-ci ne sont que d'un secours médiocre et quelquefois trompeur pour l'interprétation de l'original. Comme l'oubli de ces conseils du maître peut faire courir un danger sérieux aux études indiennes, je crois utile de les confirmer par un exemple récent, emprunté à un travail qui a paru dans le *Journal asiatique.* M. L. Feer a inséré dans ses

[1] Carminis Indici « Vimala praçnottararatnamâlâ, » versio Tibetica ab Antonio Schiefner edita, Petropoli, 1858, in-folio.

[2] P. 17 et suiv.

Études bouddhiques la traduction d'un sûtra tibétain, intitulé : *Kalyâṇamitrasevanam* [1]. Le sens général de cette traduction me semblant peu satisfaisant, je me suis reporté au texte sanskrit publié par M. Feer lui-même [2]. Une circonstance qui me frappa d'abord, c'est que l'original est dépourvu de la formule consacrée qui ouvre tous les sûtras, sans exception : *Voici ce que j'ai entendu : Un jour Bhagavat se trouvait à*... etc. formule qu'on risque plutôt de trouver ajoutée mal à propos que supprimée. Désirant me rendre compte du motif de cette absence, j'eus recours au manuscrit de l'*Avadâna-çataka* [3], d'où ce texte est tiré; et j'ai pu constater que ce prétendu sûtra est simplement la conclusion d'un avadâna ou, comme nous dirions, la *morale* d'un conte, qui est mis naturellement dans la bouche du Buddha. Le commencement de cette légende a été analysé par Burnouf [4]. Il s'agit d'un fils de marchand nouvellement converti, mais qui continuait à fréquenter ses parents non convertis. Çâkyamuni le décide à quitter ces mauvais amis et à s'attacher exclusivement à l'*ami vertueux* par excellence, au Buddha; et bientôt le fils de famille, suivant ce conseil, acquiert la qualité d'*arhat*. Çâkyamuni raconte alors à ses auditeurs l'histoire d'un lièvre (*çaça*), qui, excessivement attaché à un *Richi* ou anachorète brahmanique, avait voulu, dans un moment de disette, se jeter dans le feu pour se faire rôtir et servir de nourriture à son ami. Cette preuve de dévouement décide le Richi à ne plus quitter le lièvre, et, par la fréquentation de cet *ami vertueux*, il acquiert les cinq connaissances surnaturelles [5].

[1] *Journal asiatique*, 6e série, t. VIII, n° 30. Octobre-novembre 1866, p. 316 et suiv.

[2] En regard du texte tibétain, dans la 4e livraison des *Textes tirés du Kandjour*. Paris, 1866, in-8° autographié.

[3] Ce manuscrit a été copié en caractères *devanagari* sur un original en caractères *randjâ*, ce qui explique certaines fautes qu'on doit corriger hardiment, par exemple : *atyanandan* pour *abhyanandan*.

[4] *Introduction*, p. 284.

[5] M. L. Feer, qui a traduit deux passages de cette légende (*loc. cit.* p. 322), a pris le Richi et le lièvre (sanskrit *çaça*) pour deux personnages nommés *Ashi* et *Çaça*.

On voit que cette légende est identique, pour le fond, sinon pour les détails, avec un *Jâtaka* qui a été édité par Fansböll en pâli et en sanskrit[1]. Cette dernière rédaction contient même, à la fin, un passage qui a un rapport direct avec celui qui nous occupe[2]. « Ces animaux, dit-elle, la loutre, le chacal et le singe, étant sortis de ce monde, naquirent dans le monde des dieux, *parce qu'ils avaient fréquenté un ami vertueux* », c'est-à-dire le lièvre. Revenons à la rédaction de l'*Avadâna-çataka*. Çâkyamuni, après avoir expliqué à ses auditeurs que, dans ce temps-là, c'était lui-même qui était le lièvre, et que le Richi n'était autre que le fils de famille devenu *arhat*, continue ainsi[3] : « Bhikchus, l'enseignement à tirer (de ce récit), c'est qu'il faut vivre dans l'amitié, la compagnie et la fréquentation des gens vertueux, et non dans celles des méchants[4]. Ananda alors interpelle son maître : Pendant que je me trouvais ici seul, retiré dans cet endroit secret et couché dans l'attitude de la méditation, la pensée et la réflexion suivante me vint à l'esprit[5] : C'est la moitié de la conduite religieuse que d'aimer et de fréquenter les gens vertueux, de ne pas aimer et fréquenter les méchants. Ce à quoi le Buddha répond : Non, Ananda, l'amitié et la fréquentation des gens vertueux sont la conduite religieuse tout entière. En effet, les êtres soumis à la transmigration n'ont

[1] *Five Jâtakas*. Copenhagen, 1861, in-8°, p. 51 et suiv.

[2] P. 68.

[3] Je ne traduis que ce qui est tout à fait nécessaire à l'intelligence du sens général, ou ce qui n'a pas été bien rendu par le tibétain.

[4] *Kalyâna* pouvant être pris adjectivement ou substantivement, *kalyânamitram*, substantif neutre, pourrait signifier aussi bien *ami de la vertu* que *ami vertueux*. Mais *kalyânamitras*, adjectif, est un composé possessif qui signifie : ayant (un ou) des amis vertueux. La grammaire est donc ici parfaitement d'accord avec le contexte.

[5] Je donne cette phrase en entier, quoique un peu longue, parce qu'elle revient fréquemment dans les textes, et a été traduite ainsi par Burnouf (*Intr.* p. 91, 92). Le manuscrit lit deux fois (f. 87 *a*, ligne 6, et 97 *b*, ligne 5) *udapâdi*, ce qui dispense de toute correction.

[6] *Brahmacaryam*, v. Burnouf, *Intr.* p. 141; *Lotus*, p. 861.

qu'à venir me trouver, moi l'ami vertueux (par excellence), pour être délivrés. C'est donc là l'enseignement qu'il faut tirer de cette exposition[1], à savoir que, etc[2]... »

Tout cela est simple, naturel et se suit parfaitement. Les lecteurs qui voudront se reporter à la traduction publiée dans le *Journal asiatique* pourront constater d'abord que les interprètes tibétains ont fabriqué un sûtra en ajoutant la formule exordiale des sûtras à un passage dont ils voulaient exagérer l'autorité, et qu'ils ont par là réussi à tromper la bonne foi de l'auteur de ce travail au point de l'induire à préciser l'école et l'époque auxquelles appartiendrait ce prétendu sûtra. Ils verront de plus que ni le mot principal de ce fragment, *kalyâṇamitra,* ni plusieurs autres mots importants n'ont été bien rendus par cette version; ce qui jette sur le contexte une obscurité que le traducteur français est obligé de reconnaître (p. 320) sans parvenir à la dissiper.

G. Gz.

P. S. J'ai su trop tard que l'Imprimerie n'avait pas les caractères nécessaires pour transcrire exactement les citations que j'ai cru devoir faire *dans les notes.* Le lecteur voudra bien suppléer à de légères inexactitudes. *Kantha*, p. 503, n° 2, et 505, n° 2, est avec un *th cérébral,* naturellement.

[1] *Anena paryâyena*, v. sur ce mot, qui se trouve chez les Buddhistes du sud et du nord et même dans les inscriptions de Piyadasi, Burnouf, *Lotus*, p. 713 et suiv.

[2] La même conclusion se retrouve dans le même manuscrit à la fin du *Subhadra jâtaka*, et c'est de là que les Tibétains auront tiré leur sûtra; car le lieu du récit est précisément le même dans l'original et dans la version; de sorte qu'en rapprochant le commencement (f. 92 *b* et 93 *a*) et la fin (f. 97 et 98 *a*), et en supprimant toute la narration intermédiaire, on obtient le texte sanskrit du sûtra tibétain, sauf naturellement la formule *evam mayâ çrutam.* Mais qu'on n'aille pas croire que c'est l'*Avadâna-çataka* qui a mutilé un sûtra pour en faire le cadre d'une légende; car c'est une tradition commune aux Buddhistes du nord et du sud, et par conséquent déjà ancienne, que Çâkyamuni, peu de temps avant son *nirvâna*, raconta la légende de *Subhadra,* le dernier religieux qu'il ait ordonné. En effet, cette légende se retrouve, quoique tronquée, dans le commentaire du *Dhammapadam* (édit.

LETTRE A M. ERNEST RENAN,

SUR UNE STÈLE ARAMÉO-ÉGYPTIENNE ENCORE INÉDITE.

Cher Monsieur,

J'ose espérer que vous verrez avec quelque intérêt la stèle reproduite dans la planche ci-jointe, d'après un moulage que j'ai rapporté de Rome en 1860.

Cette stèle, encore inédite, fait partie des collections du Musée égyptien du Vatican; elle est en pierre calcaire blanche et tendre, d'un travail égyptien assez grossier de l'époque ptolémaïque, rappelant tout à fait celui de la fameuse stèle de Carpentras [1], et les représentations en sont divisées en trois registres. Celui d'en haut nous montre la momie étendue par Anubis sur le lit funèbre, entre deux personnages barbus, debout, en attitude d'adoration, vêtus l'un et l'autre de la *schenti* égyptienne, mais avec les traits du visage fortement empreints du type de la race sémitique. Au-dessous sont figurées les offrandes funéraires, que dispose un prêtre à tête rasée, vêtu d'une longue robe. Enfin, le registre inférieur est occupé par une procession de personnages assistant aux funérailles, d'abord deux hommes vêtus de la *schenti*, dont l'un porte au-dessus de sa tête un grand plateau chargé d'offrandes, et l'autre tient un coq dans ses bras, puis deux prêtres à la longue robe et à la tête rasée, portant des enseignes sacrées que surmonte la figure du

Fausböll, pp. 376, 377), et les deux vers qu'elle est destinée à expliquer font allusion au fait raconté dans l'*Avadâna-çataka*, et de plus, en établissant la distinction entre le *samano* et le *bâhiro*, le Buddhiste et l'hétérodoxe confirment le véritable sens du *kalyânamitram* et du *pâpamitram* des textes du nord.

[1] Barthélemy, *Mém. de l'Acad. des inscript.* t. XXXII; p. 725, pl. I. — Tychsen, *Nov. act. Upsal.* t. VII, p. 92. — Lanci, *Osservazioni sul bassorilievo fenico-egizio che si conserva in Carpentrasso.* Rome, 1825, in-4°. — Kopp, *Bilder und Schriften der Vorzeit*, t. II, p. 229. — Beer, *Inscriptiones et papyri veteres semitici quotquot in Ægypto reperti sunt.* Leipzig, 1833 in-4°. — Gesenius, *Monumenta phœnicia*, pl. XXIX.

chacal d'Anubis, enfin, trois femmes dans l'attitude de pleureuses.

L'inscription, gravée sur la bande qui sépare le premier et le second registre des représentations, était regardée à Rome comme démotique. Il est pourtant facile de la reconnaître du premier coup d'œil pour araméenne, tracée avec les mêmes caractères et dans le même dialecte que l'inscription de la stèle de Carpentras et les papyrus araméo-égyptiens du musée de Turin[1], de la collection Blacas (actuellement au musée Britannique[2]) et du musée du Louvre[3]. Les mots y sont divisés, et elle se lit sans aucun doute ni hésitation possible :

ענחחפי בר תחבס מנחח זי אוסרי אלהא

Le premier mot, contenant bien évidemment le nom du défunt, est le nom propre égyptien . *Onkh-Hapi* « Apis vivant, » transcrit purement et simplement en lettres araméennes et dans lequel l'appellation du dieu Apis est rendue par חפי, avec un ח au commencement, bien que (d'où le copte ϩ) répondît plutôt à ה qu'à ח, exactement comme dans le אוסרי חפי « Osiris Apis, » de la célèbre pierre à libations à légende araméenne du sérapéum de Memphis[4].

Le nom qui vient après, séparé du premier par le mot בר « fils, » n'est pas celui du père, suivant l'usage sémitique, mais celui de la mère, suivant l'usage égyptien. Il est impossible, en effet, de méconnaître dans תחבס le nom

[1] Raoul Rochette, *Journal asiatique*, 1re série, t. V, p. 20. — Beer, *Inscriptiones et papyri veteres semitici*, pl. I. — Gesenius, *Monumenta phœnicia*, pl. XXX.

[2] Lanci, *La sacra Scrittura illustrata con monumenti fenico-assyri ed egiziani*. Rome, 1827, in-fol. — Beer, *Inscriptiones et papyri veteres semitici*, pl. II et III. — Gesenius, *Monumenta phœnicia*, pl. XXXI et XXXII.

[3] Bargès, *Papyrus égypto-araméen appartenant au Musée égyptien du Louvre*. Paris, 1862, in-4°.

[4] Renan, *Journal asiatique*, 5e série, t. VII, p. 411 et suiv.

propre féminin bien connu, de la langue égyptienne, , *Ta-Khebes,* « celle qui appartient au décan, » nom particulièrement multiplié à l'époque des Ptolémées. Le même fait se remarque à la première ligne de l'inscription de Carpentras, où תבא ברת תחפי contient bien manifestement deux noms de femmes, égyptiens tous deux. Le premier, celui de la défunte, תבא, paraît devoir être reconnu pour celui de , *Ta-Baï,* « celle qui appartient à l'esprit, » c'est-à-dire à Osiris, surnommé dans une de ses formes les plus importantes , « l'Esprit de la région de Tat (la région mystique de la *stabilité*). » Le second, celui de la mère, תחפי, est, sans aucun doute possible, , *Ta-Hapi,* « celle qui appartient à Apis, » dans lequel nous avons un nouvel exemple du nom d'Apis, écrit encore une fois comme dans le ענחחפי de notre stèle.

Le mot qui suit le nom de la mère de Onkh-Hapi est le titre même de ce personnage, מנחה. C'est celui même que nous trouvons au féminin, תמנחא [1], appliqué à la défunte Ta-Baï dans la première ligne de l'inscription de Carpentras. Le nom de dieu qui le suit, dans la stèle du Vatican, comme dans celle de Carpentras, caractérise nettement ce titre comme religieux et sacerdotal. Et en effet, l'abbé Barthélemy l'a interprété d'une manière certaine comme dérivé de מִנְחָה, *donum, sacrificium incruentum* [2], et signifiant « sacrificateur, prêtre. »

Les mots אוסרי אלהא, placés comme ici à la suite du

[1] Cette manière tout à fait étrange de former le féminin par un ת préfixe me paraît un pur *égyptignisme*. Nous savons par les textes démotiques que c'est précisément vers le temps où furent exécutées les stèles araméennes d'Égypte, que la marque du féminin *t*, jusqu'alors suffixe comme dans les idiomes sémitiques, devint un article préfixe, comme en copte.

[2] Il faut y comparer l'arabe منح, *donavit.*

titre sacerdotal, se retrouvent également à la fin de la première ligne de l'inscription de Carpentras, et vous-même, cher Monsieur, vous avez reconnu le nom du dieu Osiris écrit אוסרי sur la pierre à libation du sérapéum.

Je traduis donc l'inscription de la stèle du Vatican :

Onkh-Hapi, fils de Ta-Khebes, prêtre d'Osiris dieu.

Cette inscription est bien courte; mais c'est un nouvel échantillon d'une série de monuments jusqu'à présent très-peu nombreux. Elle est intéressante, en outre, en apportant un nouvel exemple du degré jusqu'auquel, tout en conservant leur langue, s'étaient égyptisés les Araméens établis dans la Basse Égypte au temps des Ptolémées. Ils avaient pris les usages égyptiens, ils adoraient les divinités de l'Égypte, ils portaient des noms propres empruntés à la langue égyptienne.

L'inscription de Carpentras contient à cet égard une particularité curieuse, qui a jusqu'à présent échappé à ses interprètes. C'est un emprunt directement fait au *Rituel funéraire* égyptien, et que je tiens à signaler à votre attention avant de terminer cette lettre.

Je le trouve dans la phrase de la seconde ligne :

מן רעם באיש לא עבדת וכרצי. איש לא אמרת

Dont le sens, déjà reconnu en grande partie par l'abbé Barthélemy, a été définitivement fixé par Gesenius : *Stomachosa neminem laesit et calumnias in neminem dixit.*

Or, si nous nous reportons à la *Confession négative* du chapitre CXXV du *Rituel*, nous y lisons :



Je n'ai pas dit de mensonges[1].



Je n'ai fait pleurer (personne[2]).

[1] Lepsius, *Das Todtenbuch der Ægypter*, chap. CXXV. sect. *b*, col. 22, 1.

[2] *Ibid.* col. 24, 1.



Imprimerie impériale.



Je n'ai pas rongé mon cœur (d'envie)[1].



Je n'ai pas médit[2].

Peut-on ne pas en reconnaître dans la phrase de l'inscription de Carpentras une imitation incontestable, et même une traduction directe de la seconde et de la troisième de ces phrases sacramentelles empruntées au *Rituel funéraire?*

Veuillez agréer, etc.

François LENORMANT.

QUELQUES MOTS DE RÉPONSE À M. PAUTHIER.

M. Pauthier, dans le cahier d'août du *Journal asiatique* qui vient de paraître, me fait l'honneur, page 194, de critiquer l'annonce d'un manuel de la chronologie japonaise que j'ai insérée dans le numéro de février-mars dernier de ce recueil, et il trouve que ma notice est loin d'être exacte. Ses critiques se bornent à bien peu de chose, mais elles lui fournissent l'occasion d'estropier à peu près tous les mots japonais qu'il cite. Il écrit *kin-joo* pour *kin-zyô, ka-ye* pour *ka-yeï, bun-kiô* pour *boun-kiou, kwâo-teï* pour *kwô-teï, jin-kô* pour *zin-kô, anchei* pour *an-seï,* avec le même mépris des règles de la phonologie japonaise qui lui avait fait mettre dans le numéro d'août-septembre 1861 *ten-wâo* pour *ten-ô, wâo-nin* pour *ô-nin* (qu'il transcrit en caractères kata-kana par *kwa-nin*), *go-tsouwo* pour *go-won* (en prenant le caractère 文 pour le caractère 音), *té-sité* pour *ten, pek* pour *hok,* etc. etc.

[1] Lepsius, *Das Todtenbuch*, chap. cxxv, sect *b*, col. 27, 1.

[2] *Ibid.* col. 20, 2.

Ensuite il dit que, « loin que le nom du souverain spirituel « régnant ne soit pas connu, il est indiqué dans la table des « années de règne japonaises de cette façon : *kîn chàng*, ou « (selon la prononciation japonaise) *kin-joo*, » et il ne s'aperçoit pas que les mots *kin-zyô*, qui signifient « l'empereur actuel, » sont inscrits dans le livre en question justement parce que le nom de l'empereur est inconnu. Puis il prend les noms honorifiques d'années pour les noms du souverain, et donne au mikado les noms de *Ka-ye*, *An-sei*, *Man-yen*, *Bun-kiô* et *Gen-dji*, qu'il n'a jamais portés. Une foule d'ouvrages qu'il eût pu consulter lui auraient évité cette singulière méprise.

Puis il ajoute que dans la sixième des années *an-cheï* (mots qu'il écrit un peu plus haut *an-sei*) il y eut des traités faits par le *siô-goûn*, titre qui répond, suivant lui, au chinois *tá-thsiâng-kiûn*, prononcé à là japonaise *taï-koun*. » Or, *syô-goun*, littéralement « généralissime, » répond au chinois *ts'iāng-kīun*, et est un titre qui n'a rien à faire, philologiquement parlant, avec le mot *taï-koun* dont l'équivalent chinois est *tá-kīun*.

Puis il trouve que je n'ai pas compris l'ordre adopté dans la table des années de règnes chinois, parce qu'en effet je n'ai pas mentionné l'empereur *Hien-foūng*, dont le nom seul est cité dans cette table; et, au lieu d'expliquer cet ordre si difficile à comprendre, il se borne à dire que « ces années de règne sont classées *par ordre d'initiales à la manière japonaise*, » ce qui est absolument inexact, car cet ordre est un ordre chronologique dans lequel les noms d'années sont disposés suivant le plus ou le moins d'ancienneté d'usage du premier mot employé dans leur composition, ordre que j'ai eu plusieurs fois l'occasion d'expliquer à mes auditeurs.

Léon De Rosny.

Extrait d'une lettre adressée par M. Bigandet, vicaire apostolique d'Ava et du Pégou, à M. P. E. Foucaux.

Rangoon, 11 août 1867.

« .... Par cette malle j'envoie, pour être offerte à l'empereur, une copie complète du *Pitagat* en pali. C'est un présent que j'ai obtenu, non sans peine, du roi des Birmans. Je ne pense pas que l'on possède à Paris une copie complète du *Pitagat* en pali. J'y joins aussi un magnifique exemplaire du *Kambassa* ou livre des ordinations bouddhistes. Il est écrit en lettres carrées et offre un joli spécimen de calligraphie et d'ornementation. Je prie un de mes amis, le colonel Phayre, qui a été longtemps le *chief commissioner* de la Birmanie anglaise, de se joindre au supérieur des missions étrangères pour présenter cette collection. Le colonel Phayre est un homme fort distingué et très-versé dans la connaissance du bouddhisme. »

Three weeks on the West River of Canton, compiled from the Journals of Rev. Dr Legge, Dr Palmer and M. Toang-Kweï-Huan; Hongkong, 1866, in-8° (69 pages).

Ce petit volume est un souvenir d'une excursion de quatre Européens, accompagnés d'un secrétaire chinois. Les voyageurs remontèrent, par différentes rivières qui communiquent entre elles, jusqu'à Wou-chou, une ville de préfecture dans la province du Kouang-si, où le tirant trop considérable de leur bateau les força de s'arrêter. Leur unique but était de faire un voyage d'agrément et de santé; ils s'arrêtèrent partout où il y avait des curiosités à voir, visitèrent les monastères bouddhiques qui se trouvaient à leur portée et qui sont là, comme partout en Chine, placés dans les parties les plus montagneuses et les plus pittoresques du pays. Les districts

qu'ils ont parcourus avaient beaucoup souffert de la grande insurrection, et les voyageurs paraissent avoir reçu l'impression générale d'une grande décadence du pays, ce qui n'est que trop naturel quand on pense aux désastres que la Chine a éprouvés dans ces dernières dix années. — J. M.

Çagataische Sprachstudien von Hermann Vambery. Leipzig, 1867, gr. in-8° (360 pages).

M. Vambery se proposait, dans son voyage aventureux à Bokhara, de réunir surtout des matériaux pour déterminer les rapports entre la langue hongroise et les dialectes turco-tartares. Il vient de publier le commencement de ces études. Il a senti le besoin de remplir, avant tout, une lacune dans nos connaissances philologiques, en faisant connaître l'état grammatical et lexicographique du turc-oriental, dialecte qui forme un des éléments principaux pour son argumentation future. Dans cette intention, il a donné dans ce volume une esquisse de la grammaire turc-orientale, en insistant sur les points dans lesquels elle diffère des règles ou des formes du turc ottoman. Cette grammaire est suivie d'une liste d'ouvrages en turc-oriental, d'une chrestomathie composée en grande partie d'extraits d'ouvrages populaires rapportés, par l'auteur, de ses voyages, et de proverbes recueillis par lui-même, enfin d'un vocabulaire de 4 à 5,000 mots qui sont ou inusités dans le turc ottoman, ou employés avec des nuances de sens différentes. Ces mots sont tirés des vocabulaires indigènes et de l'usage vivant que M. Vambery a pu étudier sur place, et ont été contrôlés par un homme lettré du pays. C'est le premier travail systématique sur un dialecte qui, pour les études grammaticales ethnographiques et littéraires, est d'un assez grand intérêt. — J. M.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME X, VI[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.




B000962356

